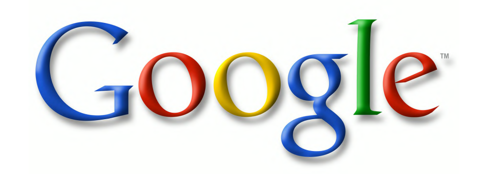
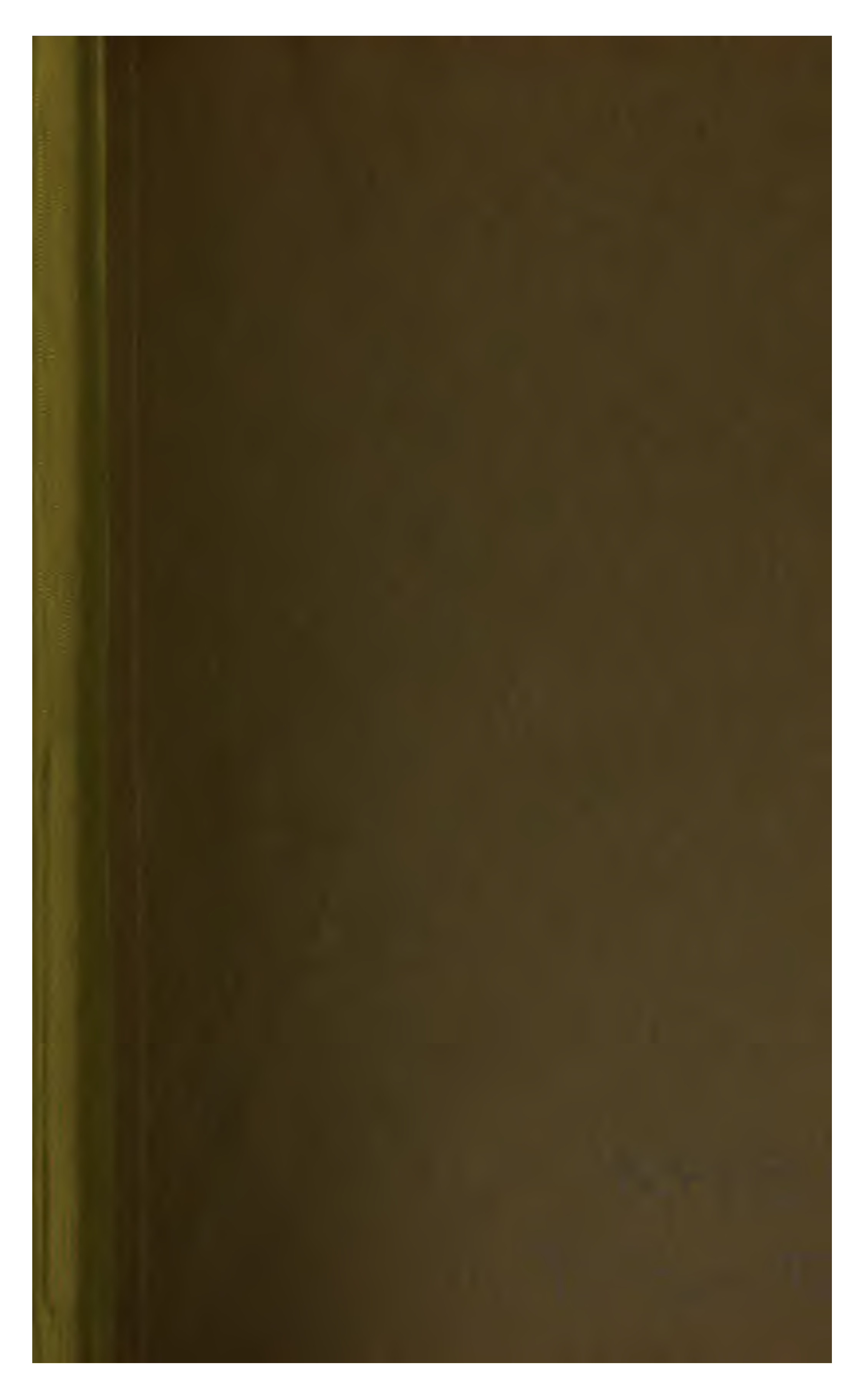




HISTOIRE GÉNÉRALE

DE LA

LITTÉRATURE DU MOYEN AGE

EN OCCIDENT

ANGERS, IMPRIMERIE BURDIN ET Cie, 4, RUE GARNIER

HISTOIRE GÉNÉRALE

DE LA

LITTÉRATURE DU MOYEN AGE

EN OCCIDENT

PAR A. EBERT

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE LEIPZIG

TRADUITE DE L'ALLEMAND

par

LE Dr JOSEPH AYMERIC
Professeur de langue et de littérature françaises
à l'Université de Bonn.

ET

LE Dr JAMES CONDAMIN
Professeur de littérature étrangère aux Facultés
catholiques de Lyon.

TOME PREMIER

HISTOIRE DE LA LITTÉRATURE LATINE CHRÉTIENNE

DEPUIS LES ORIGINES JUSQU'A CHARLEMAGNE

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

28, Rue Bonaparte, 28

1883

AVERTISSEMENT DES TRADUCTEURS

Parmi les travaux récents de l'érudition allemande, il n'en est point peut-être qui ait obtenu un succès plus sérieux et plus mérité que l'*Histoire générale de la Littérature du moyen âge en Occident.* Malheureusement, cet ouvrage magistral n'est pas à la portée de tous : outre que le livre original se vend fort cher, à Leipzig, il est écrit dans une langue difficile qui permet à bien peu de personnes d'en aborder aisément la lecture.

Offrir au public français, avec l'approbation du Dr A. Ebert, une Traduction de cet excellent travail, nous a paru être une œuvre utile. En ce point, d'ailleurs, comme en plusieurs autres, des professeurs émérites de l'Université de France nous ont donné l'exemple les premiers. Si, à cette heure, nos compatriotes peuvent lire couramment la *Grammaire des langues romanes,* de F. Diez, et l'*Histoire grecque,* de Curtius, c'est que des maîtres éminents, dévoués sans réserve à la grande cause de l'enseignement des Lettres, n'ont pas craint de s'imposer, pour cela, un labeur aussi patient et modeste que louable.

Le *premier* volume, que nous publions aujourd'hui et dont l'auteur a complété les remarques bibliographiques par des renvois aux publications les plus nouvelles, traite

spécialement de la *Littérature latine-chrétienne, depuis ses origines jusqu'au siècle de Charlemagne*. Le *deuxième* volume le suivra de près, et nous avons l'espoir que le Dr Ebert, qui n'a pas encore fait paraître le *troisième*, ne tardera point trop à le terminer.

Si des raisons de haute convenance ne nous interdisaient pas ici d'exprimer toute notre pensée, nous n'aurions pas assez d'éloges pour vanter les aperçus vastes et féconds de l'auteur, et pour appeler l'attention sur ses analyses si minutieuses et si complètes ; nous reconnaîtrions aussi que nous ne possédons, en France, sur la matière, aucun Essai qui puisse entrer en comparaison avec l'ouvrage du savant professeur de l'Université de Leipzig. Mais le silence nous est imposé, et nous n'insisterons pas.

La première condition d'une traduction estimable est de reproduire avec fidélité l'original : nous avons donc visé, avant tout, à l'exactitude du sens. Au demeurant, c'est le seul mérite que nous osions franchement revendiquer. Nous laissons en effet à l'auteur certaines appréciations personnelles des hommes et des choses, qu'il nous serait difficile de partager : à l'avance, les Traducteurs déclinent absolument toute solidarité de doctrines.

1er mars 1883.

PRÉFACE

Au moyen âge, il existait déjà une littérature universelle, telle que Gœthe l'attendait de l'avenir. De même que la culture intellectuelle de cette époque, en Occident, est le résultat d'une action commune des nations germaniques et romaines, action qui a pour base la culture antique tant classique et gréco-romaine, que gréco-orientale ou spécialement chrétienne; ainsi, la littérature, résultat et expression de cette culture intellectuelle, est aussi un produit commun, un organisme marqué par l'unité. Je me suis imposé la tâche de raconter son histoire depuis ses origines : c'est l'*Histoire générale* de la littérature du moyen âge. Ce travail ne sera point un assemblage d'histoires littéraires nationales : d'autre part, il n'a pas plus pour but de les remplacer, que l'histoire universelle n'a pour but de remplacer les histoires particulières des divers pays et des différents États. Les causes nationales qui, tout en déterminant la manière spéciale dont chaque peuple a pris part à ce grand mouvement littéraire, produisent encore des créations particulières en dehors du cercle de ce mouvement, ne seront pas mises sans

doute entièrement de côté; mais elles n'y occuperont qu'une place secondaire. On considérera plutôt ici la littérature de chaque nation comme un membre d'un tout organique, ou, pour employer une autre comparaison, comme un des rameaux d'un seul et même arbre : ce sont en effet les mêmes idées qui, en vivifiant ces littératures particulières, leur donnent des formes identiques ou à peu près semblables.

Avant l'époque de la formation de ces membres, c'est-à-dire avant que les langues germaniques et romaines ne se fussent développées jusqu'à l'usage littéraire, la langue latine, langue de la littérature du moyen âge, en Occident, était celle de tous les peuples : elle le resta longtemps encore dans différents domaines littéraires; mais il vint un jour où peu à peu (ici un peu plus tôt, là un peu plus tard), elle fut remplacée par les idiomes nationaux. C'est ainsi qu'une littérature latine, commune à tous, au moyen âge, après avoir précédé les littératures des peuples de l'Occident, marche encore longtemps à côté d'elles. La langue de cette littérature n'était pas une langue morte; c'était à la fois une langue écrite et une langue parlée; c'était encore, outre la langue de la science et du culte, celle de l'État, sous beaucoup de rapports. On la trouvait dans les chansons à boire comme dans les complaintes de carrefour; longtemps en rapport avec la langue du peuple, elle dut contribuer à en former le style; et, tandis qu'elle augmentait le lexique de cette

1. La pagination entre crochets renvoie au texte allemand.

langue, elle se donnait à elle-même le meilleur témoignage de sa véritable vie en créant, par le moyen de ses propres racines, maintes expressions.

La littérature latine du moyen âge constitue donc une partie intégrante de cet organisme littéraire. Sa connaissance est tout aussi indispensable, plus indispensable même que ne l'est, pour connaître pleinement l'histoire d'une seule littérature particulière, celle des autres littératures les plus importantes. Elle a en effet développé les littératures nationales ; c'est elle qui a fourni, pour certains genres, les exemples et les modèles ; c'est aussi sous son influence que se sont formés le langage poétique et la prose elle-même. Dans ce premier volume, je m'occupe seulement de cette littérature latine ; je fais voir ses développements et je remonte jusqu'à son origine qui, à la vérité, va bien au delà des limites du moyen âge. Ce regard en arrière est nécessaire pour en comprendre l'historique, et pour étudier, dans leurs phases diverses, les éléments de la culture intellectuelle du moyen âge qui ont été d'une grande influence sur les littératures nationales.

La littérature chrétienne latine est donc envisagée ici en tant qu'elle nous fait comprendre la littérature du moyen âge, et comme une partie de cette littérature. Il va de soi que j'entends parler de la littérature dans son sens strict, c'est-à-dire de la littérature générale qui représente les littératures nationales postérieures et qui seule a exercé une influence directe sur elles ; cette littérature s'adresse au public tout entier. Je n'ai pas cependant exclu la littérature scientifique, mais je

l'ai fait entrer en ligne de compte dans la mesure seulement où les ouvrages particuliers dont elle s'occupe s'adressaient à l'ensemble de la société chrétienne ou du moins exerçaient sur elle quelque influence. J'ai même fait la part des ouvrages qui ont une importance spéciale, mais indirecte, pour la littérature générale. C'est ainsi que, parmi les ouvrages théologiques, ceux qui traitent de l'apologie, de la morale pratique, de l'ascétisme ou de l'histoire entrent entièrement dans notre cadre, et, par exception seulement, ceux qui s'occupent de dogmatique spéculative ou de polémique. Le choix offrait plus d'une difficulté : pour chaque cas particulier, il doit, quand je n'en dirai rien, se justifier de lui-même en raison du plan que je viens d'indiquer et d'après la disposition complète de cet ouvrage.

De même que l'idée et le plan que j'ai adoptés procèdent de la manière de traiter l'histoire de la littérature en tant que science historique, ainsi les principes de cette science ont dirigé mes recherches. Les remarques, celles du dernier livre surtout (1), montrent toute l'importance qu'il fallait accorder à la critique de l'histoire littéraire. Dans leur forme concise, nécessitée

1. Il est facile de voir que j'ai laissé, sous le rapport monographique, beaucoup à faire aux recherches privées; dans l'occasion, je ne manque pas d'en faire la remarque. Puisse mon livre encourager de telles recherches ! Je me permets d'indiquer ici quelques sujets : Parallèle entre M. Félix et Athénagore ; l'ouvrage de Tertullien *ad nationes*, et ses rapports avec l'apologétique et avec M. Félix ; le poème *de Phœnice* et Lactance ; les poèmes attribués à Juvencus (v. p. 133, Rem. 2) ; les sources des livres *de Viris illustr.* de St-Jérôme et de Gennade ; le poème *adversus Marcionem* (v. p. 301 Rem. 1, de l'éd. allemande) ; comparaison de la chronique de Prosper avec ses autres écrits; l'époque de S. Fulgence (p. 453, Rem. 2 de l'éd. allemande) ; les *Variæ* de Cassiodore, etc.

par le manque d'espace, elles ne s'adressent souvent qu'aux initiés ou du moins elles exigent que le lecteur sache s'orienter dans ces matières ; j'aurais été, sans cela, entraîné dans de trop longues digressions. L'ordre de mon travail est, en général, celui de la succession des écrivains eux-mêmes ; toutefois, comme je ne compose pas une chronique, je me suis permis de temps à autre une certaine liberté d'allure dans l'étude de telle ou telle période déterminée, où il s'agissait de ne pas disperser des genres homogènes. Le devoir de l'historien est de raconter les événements : celui du littérateur est d'exposer le contenu des livres. J'ai apporté la plus grande exactitude à l'analyse des ouvrages, et telle est l'importance que j'attache à ce point, que je ne me suis jamais laissé rebuter par les longueurs du travail. Il ne faudrait pas croire cependant que je condense ici de simples données analytiques ; je me suis proposé surtout, dans ce travail, de montrer la composition des ouvrages ; d'en faire voir la division, la liaison des parties et les transitions ; d'en révéler enfin la portée véritable et de mettre en lumière l'art de l'écrivain. De la sorte, je fournis au lecteur un guide pour s'orienter dans l'ouvrage tout entier et l'indication que je lui donne, par chapitres, versets, etc., des endroits les plus importants, fait qu'il a la possibilité de recourir lui-même aux endroits spéciaux de l'ouvrage et de s'instruire des moindres détails. Les particularités, qui sont d'une importance si grande pour la littérature du moyen âge, se trouvent fondues dans l'analyse, ou indiquées dans des remarques.

Pour la bibliographie, je me suis restreint aux matériaux les plus nécessaires, aux éditions les meilleures et les plus importantes, aux monographies et autres travaux qui ont conservé quelque valeur. Encore n'ai-je pas fait mention de travaux antérieurs et estimés quand ils s'y trouvent déjà indiqués; ceci s'applique entre autres à ceux de Tillemont, auxquels je ne renvoie ici que rarement. Il m'arrive quelquefois, en parlant d'un auteur, de citer, par exemple, l'*Histoire littéraire de la France* des Bénédictins, ou encore les travaux d'Ampère, puis de les passer sous silence en m'occupant d'un autre auteur; cela est fait à dessein, selon que l'article indiqué m'a paru avoir ou non quelque importance ou quelque utilité. Quiconque veut s'occuper, en détail, de monographies, peut consulter utilement l'ouvrage connu de Baehr (1), dont le mérite principal consiste dans la richesse des bibliographies. Il ne faudrait pas cependant fonder une espérance trop absolue sur le titre des livres : la plupart de ceux que cite Baehr — à l'exception de ceux que je cite moi-même — ne sont qu'une marchandise dépréciée, utile cependant pour faire connaître la *littérature* sur le sujet; çà et là on voit également cité un ouvrage dont on ne trouverait autre chose que le nom de l'auteur. Quelque louables que soient les efforts de Baehr, et quelque reconnaissance que je lui doive, il est juste de

1. *Les poètes chrétiens et les historiens de Rome*. Deuxième édit. revue et augmentée, Carlsruhe, 1872. — Il faut y ajouter la deuxième partie de la *Littérature chrétienne-romaine* : théologie romaine et chrétienne, avec un appendice sur les sources du droit. *Un coup d'œil sur l'histoire littéraire*, Carlsruhe, 1837. Cette partie n'a pas eu encore une deuxième édition.

dire qu'il s'est peu occupé du côté critique. Je ferai encore remarquer que, parmi les éditions citées, je marque d'un astérisque celle que j'ai moi-même mise à profit.

Dans la composition de la table des matières, je me suis laissé guider par l'esprit et la pensée de l'ouvrage ; je n'ai donc signalé, en dehors des auteurs, que les *noms* et les *choses* offrant un certain intérêt pour la littérature générale ou pour l'histoire de la civilisation au moyen âge : on se convaincra néanmoins que j'ai laissé une certaine place à la littérature ancienne.

Le présent volume a un titre particulier et forme un tout complet ; toutefois, les résultats des développements historiques, tels qu'ils se déroulent plus tard, ne sont pas indiqués à la fin de ce volume ; ils appartiennent plutôt au commencement du volume qui doit suivre. Là seulement j'aurai à résumer, dans un aperçu général, le développement des hymnes, surtout en ce qui concerne la forme, et à montrer leur importance pour le perfectionnement de la poésie lyrique dans les littératures nationales. Mais ici, tous les points principaux de ces développements se trouvent déjà présentés en détail et disposés dans l'ordre chronologique.

Leipzig, le 31 mai 1874.

A. Ebert.

LIVRE PREMIER

DE MINUCIUS FÉLIX JUSQU'AU TEMPS DE CONSTANTIN.

LIVRE PREMIER

DE MINUCIUS FÉLIX JUSQU'AU TEMPS DE CONSTANTIN.

INTRODUCTION

Si la littérature d'une époque est toujours dans un rapport intime et réciproque avec la culture intellectuelle de cette même époque, il est pourtant vrai de dire que cette réciprocité varie avec les périodes. Des deux facteurs, en effet, qui concourent à ce but, c'est tantôt l'un, tantôt l'autre, qui se montre dans toute son activité : ici c'est la littérature qui est déterminée et modifiée par la culture générale ; là au contraire, c'est la culture générale qui, sous l'influence de la littérature, reçoit, avec l'impulsion vers une direction nouvelle, un développement nouveau, où vient alors se concentrer l'esprit créateur de l'époque ou celui de la nation. De ces deux caractères, l'un, le premier, est celui de l'époque des origines littéraires ; l'autre, le second, marque au contraire leur âge d'or et c'est celui-là qui caractérise, d'une manière frappante, la première période de la littérature chrétienne-latine. Dans ces siècles où le christianisme, luttant encore pour s'assurer une existence, combattait à la fois au dedans et au dehors, la littérature semble être exclusivement au service de la communauté (1), j'allais dire de la chose publique, laquelle cherchait à se défendre et à s'établir solidement : ce sont les besoins de l'heure présente qui font naître alors et qui déterminent les créations littéraires ; c'est, avec la puissance d'enthou-

1. Par ce mot, fréquent dans la langue des Pères et souvent employé ici, l'on doit entendre la *Société chrétienne*. (*Note des Traducteurs.*)

siasme des grandes idées qui ébranlent le monde, la source nouvelle, fraîche et jaillissante de la vie de l'âme délivrée et conquise par le christianisme : cette source élève, au-dessus de la petitesse servile d'une littérature égoïste, les ouvrages du jour et leur donne du même coup le cachet de la liberté et une valeur durable. La littérature donc, qui, en ces conjonctures, n'occupe pas une large place, est pourtant, dans cette période même, l'expression la plus fidèle de la situation mobile et du développement progressif de la société chrétienne en Occident; si l'on veut avoir une idée exacte d'une image reflétée par un miroir, il faut se faire d'abord une juste idée de l'image elle-même.

Or, pour aucune époque, mieux que pour celle qui nous occupe et qui marque la plus importante transformation de la civilisation, l'on ne saurait connaître et montrer avec plus d'exactitude comment, au milieu même des ravages et des ruines qui indiquent une civilisation en décrépitude, il se prépare toujours une culture nouvelle pour remplacer la culture qui se décompose, si bien que la première naît au travers de ces ruines et que les éléments qui détruisent les anciennes idées vivifient, entretiennent et développent les aspirations nouvelles. A s'en tenir à une étude superficielle (et l'on n'en a pas fait d'autre jusqu'ici), l'on ne voit, il est vrai, dans l'histoire des empereurs romains, surtout à partir de Commode, qu'une image effrayante de destruction morale et matérielle, aussi ennuyeuse que désagréable à décrire. Le monde païen, semblable à un vieillard décrépit, qui végète dans une léthargie écœurante, fait un frappant contraste avec le christianisme plein de jeunesse. Mais on a l'air de ne s'apercevoir de cette sève que lorsqu'elle éclate au grand jour, c'est-à-dire, lors des persécutions; de la sorte, ces siècles qui, en fait, constituent l'une des plus importantes époques de l'histoire de l'humanité, n'ont pas paru assez intéressants pour une pareille étude, et les historiens les ont jusqu'à présent négligés d'une façon presque incroyable. On ne voyait pas, malgré le contraste entre le paganisme et le christianisme (contraste réel sans doute, mais qui n'égalait en somme que celui qui existait entre le passé et le présent), combien la marche

progressive des esprits était marquée par l'unité et tendait vers le même but, en dépit des tendances contraires de l'une et de l'autre civilisation. Dans une circonférence, les lignes qui partent des points les plus divers et les plus opposés du cercle, se rencontrent néanmoins dans un point concentrique. Dans le monde païen, les éléments du progrès agissent isolément pour la plupart, sans connexion intime, et décomposent ou détruisent presque toujours les institutions traditionnelles : dans le monde chrétien, au contraire, ils aident à établir de nouvelles institutions au cœur de la société et de l'État, et ils les marquent au coin de l'unité : c'est avec ces dernières que se confondirent, dans les siècles suivants, les débris des institutions tombées.

L'empire romain était devenu l'empire du monde en s'emparant en Orient des restes de l'empire d'Alexandre : du même coup il avait pris possession de toute la civilisation de cette époque. Or, l'apogée de cette civilisation, je dirai plus, l'élément qui la dominait et au service duquel se trouvait déjà la culture romaine, c'était l'hellénisme. Voilà la véritable base de ce cosmopolitisme qui produisit, d'abord dans le camp des stoïciens, les fruits de la civilisation humaine la plus haute. Lors de la fondation de l'empire oriental d'Alexandre et sous son influence, l'idée du cosmopolitisme s'était développée parallèlement avec la philosophie stoïcienne, et comme une partie intégrante de sa doctrine. Elle passa à Rome avec l'héritage du héros et se développa, sur le sol romain, d'une manière bien plus forte et plus prospère. Le sens moral des Romains, d'une part, et, de l'autre, les circonstances politiques, secondèrent efficacement ce résultat. L'on vit enfin réuni, sous la puissance des Empereurs, tout ce qu'on connaissait de l'*Orbis terrarum*, et Rome sembla ainsi être devenue elle-même un *Résumé* de l'univers (1). Mais alors, la concentration de toute la puissance politique entre les mains d'un seul, qui gouvernait au moyen d'un cabinet composé le plus souvent de Grecs affranchis, eut pour résultat de bouleverser,

1. Polemo, sophiste du IIe siècle, appelait Rome, d'après Galen, un *Epitome*.

dans son essence la plus intime, l'État national des Romains : après tout, c'est ainsi que les peuples soumis avaient été bouleversés et détruits eux-mêmes. Au surplus, les différences de condition, déjà supprimées vis-à-vis du *maître* à qui l'on rendait les honneurs divins, avaient ainsi perdu de leur importance. Enfin l'admission aux droits de citoyen romain dont on devenait plus prodigue et l'arrivée des provinciaux aux fonctions les plus élevées, voire même jusqu'au trône impérial, avaient fait disparaître la prééminence du peuple dominateur ; sous Caracalla, ce système de nivellement était déjà complet. L'individu était émancipé, mais aux dépens de la chose publique ; l'homme ne pouvait plus être défini ζῶον πολιτικόν, selon l'expression d'Aristote. Si dans les *Offices* de Cicéron, la « société du genre humain » *universi generis humani societas*, est un principe d'autorité, Sénèque élèvera l'État du monde, (lequel comprend à la fois tous les hommes et les dieux), bien au-dessus de l'État national, auquel nous appartenons par notre naissance(1). La parenté de tous les hommes, en tant qu'êtres raisonnables, cette parenté qui exige l'amour de tous les hommes et que les stoïciens avaient tant vantée dès le principe, arrive, chez Epictète, jusqu'à la fraternité, basée sur une origine divine commune à tous les hommes (2), attendu que, chez lui, la pensée philosophique se traduit en considération religieuse. L'identification de l'homme avec le bourgeois, qui faisait la force des républiques de l'antiquité, disparaît donc, et cette disparition forme la base d'une civilisation supérieure qui se manifeste aussi dans les progrès de la législation, dans diverses réformes et jusque dans l'organisation de l'État, sans qu'il faille l'attribuer à l'influence du christianisme. C'est par là que le droit romain arrive à cette perfection idéale qui lui mérita de servir de base à la législation de l'État moderne et chrétien. La restriction du pouvoir paternel dans l'intérêt de l'humanité donne à la femme une position sociale plus digne d'elle, et la loi, dans la protection qu'elle accorde à l'enfant, reconnaît les droits de l'individu

1. *De otio* (Dial. VIII), c. 4.
2. V. Zeller *Philos. des Grecs*, III, I, p. 278.

vis-à-vis de la famille. La science met l'avortement au rang du meurtre; exposer les enfants est tenu pour un crime. L'État, du moins à partir de Trajan, reconnaissait ces enfants comme libres. Aux esclaves eux-mêmes on accorda les droits naturels de l'homme, et la législation mit des bornes à la cruauté des maîtres. Enfin, l'État favorisa directement les tendances humanitaires en nourrissant les enfants pauvres avec les deniers publics.

Mais quels que fussent, au cours du IIe siècle et au commencement du IIIe, les progrès opérés par le cosmopolitisme dans la législation ; quels que fussent les résultats moraux qu'il ait produits dans le cercle de ceux qui avaient reçu une éducation philosophique, son influence sur l'État romain n'en fut pas moins, en dernière analyse, pernicieuse, dissolvante et démoralisatrice. De même que le système de nivellement introduit par les empereurs avait fait disparaître le sentiment des conditions, ainsi la disparition de la différence politique entre le peuple souverain et les peuples soumis porta un coup mortel au sentiment national des Romains : la restriction de la puissance paternelle devait même affaiblir plus encore la conscience du citoyen de Rome. La puissance absolue dans sa propre maison avait été, en quelque sorte, le gage de la participation à la puissance de l'État, car l'État était fondé sur la famille. Mais l'État lui-même, depuis qu'il était devenu l'empire du monde, était aussi devenu de plus en plus une sorte de machine bureaucratique qui ne pouvait être bien dirigée que par la main d'un seul : cet empire universel ne pouvait être qu'une monarchie universelle. Or, la monarchie elle-même revêtait de plus en plus, surtout depuis Commode et depuis Septime-Sévère, le caractère semi-oriental d'un État militaire despotique ; et, ici même, c'était l'antique empire d'Alexandre, qui, par l'intermédiaire de ses successeurs, donnait le ton ; c'est de l'Orient que venait la coutume de voir un dieu dans l'empereur, de même qu'en était venue l'introduction d'une cour. Auguste avait déjà enlevé au peuple romain la participation effective au gouvernement ; il avait tari de la sorte la source propre de l'éducation nationale, car la grandeur du peuple romain avait préci-

sément sa base dans ce caractère exclusif d'une éducation purement politique; néanmoins, le peuple romain armé (1) avait encore dans les cohortes prétoriennes, une influence, tantôt tacite et indirecte pour mettre quelqu'un sur le trône, tantôt même manifestée hautement, et absolument décisive dans les circonstances critiques. Mais sous l'influence du principe cosmopolite, cette dernière influence lui fut enlevée, quand l'Africain Septime-Sévère eut fait des prétoriens une garde composée des soldats les meilleurs de toutes les légions de l'empire : dans ce nombre, les barbares qui n'étaient pas romanisés devaient d'autant mieux prendre le dessus, qu'ils étaient doués d'une plus grande force physique; on sait en effet qu'en perdant la force morale, les Romains et les peuples italiques avaient perdu aussi la force physique. Pour ce motif, le trône devait maintenant échoir bien vite à des provinciaux : aussi voyons-nous avant peu, dans les rangs des compétiteurs, jusqu'à des Germains et des Orientaux, lesquels avaient reçu à peine un vernis d'éducation hellénique et ignoraient tout de l'éducation romaine. Au demeurant, les Adrien et les Marc-Aurèle étaient plutôt Grecs que Romains par leur éducation; mais, avec Héliogabale, on eut un pur Asiatique, un Asiatique en qui se rencontraient les formes les plus excentriques du despotisme oriental. Comme l'esprit romain devait se sentir déchu dans les cœurs où il possédait encore une place! Et pendant que les légions de soldats étrangers et mercenaires disposaient ainsi de la puissance souveraine, l'empire était déjà, depuis le commencement du IIIe siècle, menacé de décomposition et de destruction. On avait déjà songé, dès la mort de Septime-Sévère, à un partage de l'empire; aussi, après le meurtre d'Alexandre Sévère et jusqu'à Dioclétien (235-284) il n'y eut plus de gouvernement stable ni solide : c'était avec une rapidité inouïe qu'un général succédait sur le trône à un autre général, et il fut si peu rare d'en voir plusieurs se faire appeler Augustes en même temps, qu'à l'époque de Gallien, dix-neuf gouverneurs se déclarèrent à la fois indé-

1. Cf. Tac., *Annal.*, IV, c. 5. : « Novem prætoriæ cohortes, Etruria ferme Umbria delecta aut vetere Latio et colonis antiquitus Romanis.

pendants. Sur ces entrefaites, éclataient des révolutions dans les provinces, en Gaule notamment, où se manifestait déjà la tendance à secouer le joug de l'empire et à obtenir l'indépendance politique. Pendant ce temps les ennemis extérieurs franchissaient, avec plus de hardiesse, les frontières, en Occident comme en Orient; dans un combat contre les Goths on vit tomber un Imperator vaincu (251); et dix ans plus tard un autre, défait par les Perses, était traîné en captivité. Dès lors il n'y a plus qu'un but poursuivi par l'État : l'intérêt de sa conservation en face des ennemis du dehors et du dedans. Tel fut même le point de départ d'une nouvelle constitution de l'État par Dioclétien : ce précurseur de Constantin transporta déjà le centre de l'Empire en Orient, et fit de Nicomédie le siège du premier Auguste.

Que, dans ces temps où l'orgueil de la Rome éternelle se sentait si humilié, le sentiment de la caducité et de la fragilité des choses terrestres pénétrât toujours davantage les couches sociales ; qu'il détruisît même cette naïve jouissance du présent, telle que la comprenait le monde antique tombé dans la vieillesse et la décrépitude, c'est chose d'autant plus facile à comprendre, que l'avenir de l'empire était des plus sombres et qu'on ne voyait poindre à l'horizon aucun rayon d'espérance. Les hautes classes trouvaient des raisons suffisantes dans les motifs de l'ordre moral, et les motifs matériels en fournissaient d'identiques aux classes inférieures ; c'était sur ces dernières que pesaient les impôts, plus lourds d'année en année; elles étaient frappées, d'une manière plus immédiate et plus accablante, par la ruine de l'agriculture, du commerce et de l'industrie. On cherchait une consolation soit dans le souvenir d'un passé déjà lointain et dans la grandeur de l'ancienne République, qu'on voyait sous un jour d'autant plus idéal que le temps présent était plus triste ; soit dans l'espérance d'un autre avenir par delà le tombeau : cet espoir était même le suprême adoucissement en face de la mort qui menaçait de toutes parts : aussi semblait-on la considérer moins comme le plus grand des maux, que comme le plus sûr et l'unique remède à tant de calamités. Dans le plus intime de la nature humaine naissait un sentiment élevé et religieux, qui

pénétrait le monde païen. En présence des ébranlements terribles et incessants de la vie politique qui renversaient tout ce qu'il y avait de vénérable pour élever sur le pavois ce qu'il y avait de plus abject; en présence de tant et de si grands malheurs, qui fondaient sur l'empire et contre lesquels l'État en lambeaux se trouvait impuissant à offrir un secours, il y avait un sentiment qui s'affirmait chaque jour davantage et qui devenait de plus en plus vivant : c'était le sentiment que l'homme dépend de puissances supérieures et qu'il est responsable des ruines de sa conscience. Les Romains vraiment instruits cherchaient déjà, de longue date, une consolation dans la philosophie, principalement dans la philosophie stoïcienne qui apprenait le mépris des choses extérieures, la soumission au destin qui règle tout, le renoncement ascétique et même le suicide en tant que tout cela était nécessaire pour conserver la liberté de l'âme; mais elle supposait une confiance de soi-même, une énergie de l'âme qui devenaient de plus en plus rares dans le *malade moral* que voulait guérir le stoïcisme, car c'est bien ainsi que comprenaient la vocation de la philosophie un Musonius, un Epictète (1). D'une part, cette philosophie était dépourvue de consolation; et, d'autre part, comme suffirait à en témoigner Marc-Aurèle (2), elle prit cette direction mystico-religieuse que favorisaient en tout point le pythagorisme et le platonisme, dans l'Orient grec, et qui consistait à abandonner le terrain de la science pure pour appeler à son aide une révélation immédiate et divine.

Si donc les circonstances pouvaient éveiller, dans les classes lettrées des païens, un tel besoin religieux, un besoin qui répugnait si complètement à la satisfaction personnelle de la culture antique, combien plus devait-il en être ainsi pour la foule des demi-lettrés et pour la masse du peuple ! Or la religion nationale romaine de cette époque était absolument incapable d'y donner satisfaction. En se développant avec l'État, la religion nationale des Romains avait pris un caractère es-

1. Zeller, O. c., p. 655 et 662; ἰατρεῖόν ἐστιν τὸ τοῦ φιλοσόφου σχολεῖον est-il dit dans Epictète (*Dissert.*).
2. V. Zeller, O. c., p. 680.

sentiellement politique : elle était devenue religion de l'État et de la famille, ou plutôt un culte, dans l'intérêt de la chose publique et non dans l'intérêt de l'individu. Le citoyen y avait une part bien plus grande que le simple particulier. Mais, sous l'influence de la civilisation grecque, son caractère national fut considérablement obscurci, son dogme délayé, et, sous l'influence du cosmopolitisme, ses frontières se resserrèrent de plus en plus. Avec l'immigration de la poésie et de l'art grecs (on pourrait dire : avec leur *naturalisation*), la religion romaine fut grécisée, ou, pour employer l'expression si juste de Zeller (1), elle fut interprétée de plus en plus dans le sens des Grecs. La sculpture grecque livra les statues des dieux ; quant à la poésie romaine, elle était remplie et comme saturée de la mythologie grecque ; elle se l'était assimilée avec facilité en identifiant aux divinités nationales les dieux de la Grèce, qui avaient à la vérité plus d'un lien de parenté avec elles. Au moyen du théâtre, la poésie agit dans ce sens directement sur le peuple, comme elle agit avec efficacité sur les gens lettrés, au moyen de l'école ; car la base de l'instruction était justement la poésie classique, surtout l'épopée de Virgile. Avec la diffusion de la philosophie grecque toutefois, ces figures, nées dans l'imagination des poètes, perdirent bientôt toute signification réelle parmi les lettrés qui les expliquèrent soit par le système philosophique d'Evhémère (2), soit au moyen de l'allégorie. Mais, plus l'empire romain étendait ses conquêtes, plus les cultes étrangers, et surtout les cultes orientaux, trouvaient un accès facile : ce n'est point exagérer que de dire qu'avec la victoire du principe cosmopolite ils acquirent droit de cité à Rome même, comme dans l'Occident en général. Les sacrifices de l'Asie Mineure, de l'Égypte, de la Perse, avec leurs mystères, attirèrent la foule d'autant plus que ce qu'ils laissaient voir à l'extérieur en imposait par son caractère étranger, et qu'ils enflammaient l'imagination par leur sensualité voluptueuse. Dans leurs cérémonies secrètes,

1. *Religion et Philosophie chez les Romains.* (Berlin, 1866), p. 18.
2. D'après ce philosophe, les dieux furent de simples mortels dès le principe. (*N. des Trad.*).

c'étaient surtout les demi-lettrés qui cherchaient à satisfaire le besoin religieux, déjà si prononcé, de leur soumission à la divinité, d'une purification de leur cœur, d'une certitude de leur confiance à l'immortalité personnelle. Et plusieurs sans doute atteignirent ce but jusqu'à un certain point d'une façon subjective, par les effets de l'ascétisme, par ceux du service divin, lequel avait lieu pendant la nuit et saisissait très vivement l'imagination, et enfin par la considération de la divinité en qui ils voyaient la plus grande et la plus impénétrable force de la nature. Cependant cette adoration de la divinité, qui était le partage exclusif des initiés, était plus restrictive encore que la sagesse des philosophes. La masse du peuple, exclue de l'une comme de l'autre, était adonnée à une superstition pleine d'anxiété, qui à la vérité étendait aussi son empire sur toutes les classes. Le peuple craignait surtout ces êtres moyens, qui, soumis aux dieux supérieurs, régnaient sur la nature, à ce qu'il croyait, et avaient l'œil ouvert sur la vie des hommes, c'est-à-dire à la fois sur la chose publique et sur les individus : dans le nombre étaient les esprits élémentaires, les âmes des morts, les démons et les génies, à qui se mêlaient en outre les Lares, Larves et Lemures, esprits bons et mauvais, qui tenaient entre leurs mains d'une manière mystérieuse la destinée des hommes. C'était à eux qu'on rapportait tout ce qui était du domaine du hasard, si vaste pour les ignorants, surtout dans un temps aussi bouleversé. Les mages et les astrologues de l'Orient étaient alors surtout les prêtres de cette superstition, à côté de laquelle subsistait toujours intacte la superstition officielle de la religion de l'État avec ses observations des oiseaux et des entrailles, son feu sacré de Vesta, toutes ses cérémonies et ses mystères : tout cela durait encore avec les anciennes formes, conservées aussi précieusement que des momies, mais qui n'étaient plus entourées d'enthousiasme, et qui n'inspiraient plus d'espérance en l'avenir; elles ne provoquaient plus que la crainte de la superstition. Comme culte, la religion d'État resta toujours respectée des païens de toutes les classes, quelles que fussent leurs croyances religieuses. Mais elle ne pouvait pas satisfaire un seul des besoins du cœur, tels qu'ils se manifestaient alors. Ces aspirations conduisaient

involontairement au monothéisme. L'abandon complet à la divinité exige qu'on la considère et la prenne individuellement: on ne peut donner tout son être qu'à un seul, et l'adoration sans réserves devait réunir dans cet être unique les plus hautes perfections. Et c'est ainsi que nous voyons dans les sacrifices secrets de l'Orient une seule divinité remplacer toutes les autres et les absorber; on lui attribue toutes les qualités de la divinité et on l'identifie avec tous les dieux possibles de toutes les nations : Isis avec la grande Mère, avec Minerve, Vénus, Diane, Proserpine, Cérès, Junon, Bellone et Hécate tout à la fois; cette *dea multinominis* est pour les initiés aux mystères le *numen unicum* qui commande au ciel, à la terre et à l'enfer(1). Ce n'était pas seulement l'âme, pleine de ces sentiments religieux, mais c'était encore le simple bon sens qui devait, à cette époque, être ramené à une telle identification monothéiste, car la multitude bigarrée des divinités que les provinces, les campagnes et même les villes de l'empire députaient, pour ainsi dire,à l'Olympe de Rome à titre de représentants, portèrent le polythéisme à un tel degré qu'il devait aboutir au monothéisme, là du moins où il ne se fondit pas dans le panthéisme.

La pauvreté de la vie spirituelle elle-même, chez les païens de l'Occident, ne pouvait manquer non plus de favoriser cette direction religieuse de l'esprit du temps. A l'époque de la plus grande activité spirituelle avait succédé une vraie stagnation. Un coup d'œil sur les progrès littéraires de Rome, depuis Tibère, le montre suffisamment. Ils sont entièrement conformes aux considérations que nous avons faites sur l'histoire de la culture intellectuelle. L'émancipation de l'assujettissement politique et national, sous l'influence du cosmopolitisme, avait donné aux meilleures productions de la prose de la latinité d'argent une telle richesse de fonds jointe à une si grande variété et à une individualité si vivante de la forme, que les ouvrages d'un Sénèque et d'un Tacite, les lettres d'un Pline, le dialogue des orateurs offrent déjà un caractère tout à fait moderne. La forme et la langue n'appa-

1. Apulée. *Métam.*, XI, c. 5.

raissent dans de tels ouvrages que comme l'instrument et la matière d'un homme de génie qui voudrait donner à son individualité tout entière une expression illimitée. Ici la culture antique s'élève au-dessus d'elle-même, mais aux dépens de celle qui était propre à la nation romaine. C'est l'influence de l'hellénisme cosmopolite qui fait franchir les bornes du classicisme : c'est à la culture universelle que ces écrivains doivent cette richesse d'individualité qui est d'autant moins capable de maintenir leur expression dans les limites de la prose classique, qu'ils cherchent, dans leurs ouvrages, une satisfaction d'abord pour eux-mêmes, et qu'ils s'adressent ensuite au monde lettré et non pas au peuple. L'imagination et le sentiment, unis à l'intelligence, se font donc sentir dans leurs ouvrages, et avec des droits égaux. C'est ainsi que cette prose prend une couleur poétique, et qu'elle ne dédaigne pas d'enrichir son style et son lexique en puisant dans le domaine de la poésie. Elle nous fait assister à l'apogée du mouvement littéraire de l'époque postérieure à Auguste, tandis que la poésie elle-même, à peu d'exceptions près quand elle se rapproche de la prose, traîne une misérable existence d'épigones. Encore la littérature n'atteint-elle et ne peut-elle maintenir ce degré d'élévation, que parce que la force nationale n'était point épuisée ; mais la culture universelle, qui produisait ces ouvrages en leur communiquant la vie, contribua précisément à la détruire : il en résulta que, même au temps d'Adrien et des Antonins, la littérature grecque chassa la littérature romaine jusque de l'Occident latin et ne lui laissa qu'un rôle tout à fait secondaire ; la faveur de ces empereurs et de leurs successeurs immédiats, comme celle des lettrés en général, lui fut complètement acquise, et cette protection, s'il est permis de parler de protection littéraire au IIIe siècle, dura jusqu'à ce que le centre de l'empire fût transporté en Orient. L'hellénisme devait, en effet, trouver son organe naturel dans la langue grecque, et celle-ci, riche à satiété et d'une souplesse de syntaxe extraordinaire, pouvait suivre facilement toutes les transformations de la pensée, sans ébranler son organisme. C'est en vain que la littérature latine chercha à maintenir ses positions en se rattachant aux anciens écrivains antérieurs à

Cicéron, auxquels l'hellénisme n'avait pas touché, et en les présentant comme des modèles de style ; hélas ! la force nationale ne pouvait se communiquer d'une époque si lointaine à l'époque présente : cette école, qui raffolait de l'antiquité, avait fait son apparition, déjà au temps de Sénèque, comme une réaction contre l'hellénisme, et maintenant que la littérature du progrès devenait muette, elle faisait elle-même entendre sa voix. Comme ce vieil esprit romain ne se laissait pas rappeler à la vie et que l'époque actuelle même n'aurait pu parvenir à le comprendre, tous les efforts de ces amateurs d'antiquité, dont Fronton était le chef reconnu, se préoccupaient avant tout de la forme: des termes surannés, recherchés, avec un vernis nouveau, devaient donner à l'auteur une originalité qu'il ne pouvait plus trouver dans son génie. Dans cette aspiration à l'originalité, pour impuissante qu'elle soit, se révèle néanmoins le mouvement progressif de l'époque, mouvement qui ne peut arriver à son but, sous l'action du paganisme. C'est un subjectivisme, auquel il n'a manqué qu'une valeur intrinsèque, pour se frayer une voie. Cette tendance, ennemie du classicisme, se manifeste également par l'apparition audacieuse de l'esprit provincial dans la littérature ; on en voit des traces dans les écrits de quelques auteurs, d'Apulée, par exemple, que la nature avait richement doué: ici même nous trouvons la puissance de l'individualité en fait de style et d'expression, et nous la voyons non seulement s'émanciper de la contrainte d'une grandeur passée et consacrée par la tradition, mais de la tutelle du génie romain lui-même. Toutefois, en dehors de cette particularité, la grandeur et la signification du contenu justifiaient-elles une telle prétention ?

Ainsi donc, dans le monde païen, le mouvement progressif du génie de l'humanité n'arrivait qu'à détruire tout ce qu'il y avait de stable dans l'État, la religion et la littérature : cette destruction devait être, au plus haut point, nuisible à la morale ; car, après la ruine d'un patriotisme basé sur une république nationale, l'égoïsme le plus bas ne pouvait manquer de devenir un principe dominant, à une époque surtout où la vie publique était menacée comme la vie privée. Mais, en même

temps, dans le monde chrétien, la société nous apparaît vivifiée par le principe d'une nouvelle vie politique et morale. Les chrétiens étaient répandus partout au milieu du monde païen, surtout dans les centres où se manifestait la culture intellectuelle; vers la fin du IIe siècle, ils remplissaient déjà le monde. Le principe fondamental de cette vie nouvelle n'était pas l'antique patriotisme resserré par la nationalité et l'identité de race; chose curieuse, c'était un principe en parfaite harmonie avec le cosmopolitisme qui décomposait l'État païen, l'amour fraternel du prochain. La communauté chrétienne ne connaissait point de différences de races; pour elle, il n'y avait point de barbares, ni d'étrangers; elle n'admettait qu'une seule république, le monde. Ses citoyens étaient tous les hommes, en tant que frères. La fraternité, critérium de la nature humaine, apportait avec elle le droit d'appartenir à cette république. La communion chrétienne ne connaissait pas non plus de différence d'état, de privilège de naissance ou de fortune. Quiconque y entrait, renonçait à ces privilèges, c'est-à-dire qu'il ne pouvait s'en prévaloir comme d'une prérogative. Tous étaient égaux comme frères, comme enfants de Dieu. C'était, on le voit, justifier, et même soutenir un état de choses qui était le résultat même du système de nivellement de l'empire cosmopolite, lequel détruisait l'antique État romain. L'équité (*æquitas*), pensaient les chrétiens, est la condition d'une véritable justice. Les prêtres et l'évêque, qui gouvernaient la communauté chrétienne, étaient élus par un choix libre. En remontant ainsi aux premières origines de la vie politique, on vit fleurir un esprit communal plein de fraîcheur : il y avait longtemps que cet esprit avait abandonné, chez les païens, la vie municipale, qui ne semblait plus être qu'une machine à extorquer les impôts. La religion elle-même avait les rapports les plus intimes (plus intimes assurément que cela n'avait lieu dans l'antique république romaine) avec cette communion des chrétiens, basée sur la religion elle-même : mais son culte ne consistait point en des cérémonies vides de sens; nulle barrière ne séparait le prêtre d'avec le peuple, et le principe d'un sacerdoce général n'avait pas encore permis à une hiérarchie de se constituer. Le contraste

même entre les savants et les ignorants n'existait plus ici; chacun avait la liberté de philosopher, et non seulement les ignorants avaient sur le monde les mêmes idées que les savants, mais encore les prédications et les rapports intimes et sociaux avec tous les membres de la communauté leur fournirent les moyens d'arriver à une culture plus élevée, et d'acquérir une véritable éducation intellectuelle et morale : une religion d'une telle valeur spéculative devait donner continuellement à penser. Le dogme n'avait pas encore été relégué dans les limites étroites qui devaient restreindre la libre pensée.

Le principe de l'égalité, reposant sur le principe de la fraternité, dominait la vie des chrétiens. Ce principe, en opposition flagrante avec le monde païen bien nivelé au dehors, mais plein de précipices au dedans, régénéra la vie de la famille en faisant de la femme l'égale de l'homme. La famille qui, dans l'antiquité, avait, pour ainsi dire, été fondue dans l'État et ne semblait plus être qu'une institution destinée à subvenir à ses intérêts, reçut de nouveau une existence indépendante, et établie, non plus sur la qualité de citoyen, mais sur la nature humaine. On envisagea le mariage à un point de vue nouveau et plus élevé; il ne fut plus, comme sous les empereurs, qui pour cela lui avaient accordé les faveurs du gouvernement, une simple institution destinée à procurer des citoyens à l'État; il dut être une union des âmes plutôt que des corps, une société tendant à glorifier Dieu, à étendre son règne et à durer plus longtemps que la vie. C'était donc une institution d'éducation morale par rapport aux parents soit entre eux, soit avec leurs enfants. La communauté avait été fondée sur la religion, et la religion consacrait aussi le lien conjugal; la famille elle-même avait déjà son culte. C'est ainsi que le christianisme, avec ce point de vue idéal sur le mariage, donna à la femme une complète liberté et indépendance ; déjà la législation païenne avait cherché à atteindre cette liberté, mais cette recherche était un sacrifice aux exigences de l'esprit du temps, tandis qu'au point de vue chrétien, elle paraissait pleinement légitime. Le christianisme, en mettant l'âme dans tous ses droits, donna d'abord à la femme

une liberté vraie pour le for intérieur; alors seulement elle put, avec la conscience de sa propre nature et de sa noble position, comprendre pleinement sa vocation de femme et trouver pour la remplir le champ le plus vaste. Telle est la raison pour laquelle, dans les plus hautes positions sociales de l'Occident païen, ce furent les femmes surtout qui, de bonne heure et les premières, se convertirent avec enthousiasme au christianisme. Toute l'éducation, qui contribuait aux charmes de la vie; tout le luxe et la pompe dont elles étaient entourées et qui captivaient les sens; le rôle même qu'elles jouaient déjà dans la société et quelquefois même dans la vie politique, tout cela n'était pas capable de leur procurer ce que la religion de l'amour pouvait seule offrir à un cœur de femme. L'idéal féminin est une œuvre du christianisme et ce n'est que par lui qu'il devient une force dans le domaine de la pensée, comme dans celui de l'imagination.

De même donc que le principe de la fraternité fit naître dans la famille chrétienne des buts d'une moralité plus élevée, ainsi il développa, dans l'intérêt d'une humanité plus élevée, le but que poursuivait la communauté chrétienne. Le soin des pauvres et des malades lui parut être un de ses principaux devoirs : des charges spéciales, celles des diacres et des diaconesses, lui furent consacrées, et ces fonctions furent considérées comme des plus importantes. Dans une communauté, dont l'amour du prochain faisait la base, la charité (*Caritas*) devait être une preuve de l'esprit qui l'animait. En cela, les païens eux-mêmes reconnaissaient un attribut du christianisme(1). L'esclavage, cette plaie de l'État antique, fut au moins tenu pour un *mal*, pour une maladie qu'on rattachait bien, il est vrai, à la chute de nos premiers parents, mais qu'on n'osait pas, qu'on ne pouvait pas complètement extirper. L'on appliquait tous ses efforts à adoucir ce mal et à l'empêcher de se propager. Pour l'esclave, sa condition n'était pas une infamie : il était aussi un frère, et tous les chrétiens, sans exception, étaient des serfs de Dieu (*servi Dei*). Parmi les bonnes œuvres, l'affranchissement des esclaves allait de

1. Opinion de Lucien, *Peregrin.*, c. 13.

pair avec le rachat des prisonniers, car c'était parmi eux que se recrutaient surtout les esclaves.

Le but vers lequel tous les anciens païens aspiraient d'une manière irrésistible, les meilleurs avec une connaissance plus ou moins claire, la masse poussée par un sombre pressentiment, nous le voyons atteint maintenant, ou du moins élargi, par la nouvelle communauté chrétienne.

Comme religion même, le christianisme répondait aux différentes aspirations du temps, car elles paraissent trouver en lui une unité plus élevée. Une religion qui avait pris naissance sur la base du monothéisme le plus correct et qui, dans son développement, avait dépouillé tout caractère national, devait avant tout répondre à la tendance monothéiste, ennemie des cultes nationaux. Plus que toute autre, elle offrait ce que cherchait la masse du peuple, une consolation aux souffrances de la vie présente, et elle portait en soi, comme pierre angulaire de son édifice dogmatique, des promesses d'immortalité pour la vie future. En faisant profession de cette religion universelle, au développement de laquelle contribuaient la culture de l'Orient comme celle de l'Occident, le judaïsme comme l'hellénisme (et dans cette union se trouve précisément le secret de la grandeur et des succès du christianisme), on n'échangeait point une religion nationale contre une autre. Les dieux de l'Orient, comme ceux de l'Occident, auprès desquels on avait en vain cherché du secours, étaient ici mis de côté et relégués dans la troupe bigarrée de ces êtres intermédiaires, appelés démons, en l'existence de qui les chrétiens croyaient comme les païens, mais dont les premiers seuls savaient repousser la mauvaise influence.

La religion chrétienne ne répondait pas moins aux aspirations des lettrés. Par l'éloignement de la vie de l'état ; par la retraite dans son propre intérieur, où l'on cherchait le bonheur ; par les convictions qu'on prenait pour règle de conduite morale ; par la glorification de la vertu et par cette lutte contre la sensualité qui allait jusqu'à l'ascétisme, le christianisme semblait avoir des liens de parenté avec la doctrine des stoïciens, et n'en différer que parce qu'il avait mis, à la place de l'égoïsme, la fraternité.

Tandis qu'en face du stoïcisme, l'élément moral du christianisme indiquait une parenté, son élément dogmatique offrait, en face de la philosophie des néo-pythagoriciens et des platoniciens qui était basée sur la révélation, un élément homogène. Et cette masse de demi-lettrés qui, sous l'empire de leur imagination, cherchaient une satisfaction et une délivrance dans les mystères, ne devaient-ils pas enfin être attirés aussi par ces *nouveaux mystères* (1), qui étaient encore bien plus impénétrables au monde et qui, sous les symboles les plus simples, cachaient les choses les plus profondes ? — Mais sur tous, sur les lettrés comme sur les ignorants, cette religion devait faire une impression considérable par le courage et la persévérance de ses confesseurs ; et ce fut, en effet, à cette circonstance que plusieurs durent leur conversion. Ici se présentait une nouvelle source de force et de grandeur morale, dont le peuple romain regrettait depuis longtemps la disparition : avec le patriotisme républicain s'était éteinte même cette force (*virtus*) qu'on ne cessait de vanter dans le sacrifice d'un Scévola et d'un Régulus.

Le culte lui-même de l'idéal, plein de feu et de fraîcheur, tel que les chrétiens le cultivaient avec enthousiasme dans leurs prédications et dans leurs écrits, répondait à un besoin de ce temps plongé dans le matérialisme. La rupture avec le classicisme et la subjectivité paraît ici, comme nous le verrons plus tard en détail, justifiée et même favorisée par la conviction nouvelle ; il n'est pas jusqu'à l'émancipation de l'esprit provincial qui n'y trouve du moins une excuse ; la nouveauté du contenu allait de pair avec la nouveauté de la forme et la hardiesse du génie remplaçait souvent dans celui-là ce qu'elle ne pouvait atteindre dans celle-ci.

Si donc le christianisme offrait, sous tous les rapports, ce que cherchait le paganisme ou ce qui lui manquait ; si le progrès de la civilisation ne pouvait, à cette époque, être pleinement réalisé que dans le christianisme et par lui, on comprend

1. Cf. Lucien, *Peregrin.*, c. 11 : τὸν μέγαν γοῦν ἐκεῖνον ἔτι σέβουσι τὸν ἄνθρωπον τὸν ἐν τῇ Παλαιστίνῃ ανασκολοπισθέντα, ὅτι καινὴν ταύτην τελετὴν εἰσήγαγεν ἐς τὸν βίον.

malgré cela qu'il ne se répandit que peu à peu, selon que les besoins du temps, qu'il satisfaisait, devenaient plus impérieux et dans la mesure où il se développait lui-même; mais on ne voit pas comment, dans ces circonstances, il a pu être persécuté si ouvertement et si violemment par les païens. Pour expliquer ces persécutions, qui sévissent de la manière la plus violente dans notre période et qui ont exercé une influence si décisive sur la littérature chrétienne latine, il faut, avant tout, les diviser en deux catégories. La persécution provenait du peuple ou de l'État : la première n'était que locale, résultait de circonstances déterminées, pouvait surgir en tout temps, dans cet empire immense, et surgissait, en effet, d'une façon plus ou moins fréquente et dans un rayon plus ou moins étendu. Elle avait lieu soit avec la connivence, soit sans la volonté de l'État. Les sentiments hostiles contre les chrétiens, d'où venait tout ce mal, avaient leur base surtout dans l'ignorance et dans la brutalité, mais ils furent souvent poussés jusqu'à la passion la plus extrême par l'égoïsme des particuliers et par la haine des Juifs (1). Comme les chrétiens se tenaient, par principe, éloignés de la vie publique, on leur supposait cette haine du genre humain que leur attribue Tacite, bien que leur religion et leur constitution même reposassent sur l'amour fraternel de tous les hommes. On pouvait attendre d'une semblable haine tous les excès possibles. C'est ainsi que le peuple superstitieux allait jusqu'à les rendre responsables des calamités publiques, lesquelles pourtant restaient au-dessus de la puissance humaine. Ceux qui entreprenaient de prouver de telles insanités, mettaient en avant la colère des dieux contre l'athéisme des chrétiens : et pourtant parmi les païens, le monothéisme chrétien était encore plus facile à comprendre que son caractère idéal. Il en était de même de l'amour du prochain, centre de la moralité chrétienne. La grande masse ne pouvait se représenter l'amour que d'une manière sensuelle, et une communauté, basée sur le principe de l'amour fraternel, leur semblait être nécessairement une réunion dont le but est de s'affranchir de toute contrainte

1. Cf. p. ex. *Actes des Apôt.*, c. 19, v. 24 et suiv., surtout v. 33.

morale et naturelle pour arriver aux jouissances de la chair. En conséquence, tous les liens de la société semblaient en danger avec de tels criminels, et l'on n'hésita plus à les juger capables des plus grands crimes. Il va sans dire qu'une telle manière de voir (1) de la masse ignorante, que le moindre rapprochement vers le christianisme rendait impossible, devait se modifier toujours selon les lieux et les personnes.

La position que prenait l'État vis-à-vis du christianisme, devait aussi naturellement influer sur la manière de voir de la foule et sur ses procédés à l'égard des chrétiens. Jusqu'à Dèce, l'État n'avait pas pris contre eux l'initiative des persécutions. Celle de Néron, à Rome, par exemple, n'était point l'œuvre de la politique; elle avait été inspirée par des motifs purement personnels à l'empereur. C'est ainsi que jusqu'à Dèce, l'autorité n'agit contre les chrétiens que sur des dénonciations, quoique le seul nom de *chrétien* fût un motif suffisant d'accusation et même de condamnation. L'État voyait, à la vérité, dans le christianisme, une réunion illégale, secrète, s'insurgeant intérieurement contre l'ordre établi par lui, une hétairie, en un mot; mais ses membres ne se montrant pas agressifs, il les jugea longtemps trop peu dangereux pour sévir, sans motif précis et réel. C'est ainsi que Trajan, interrogé à ce sujet par Pline, gouverneur de Bithynie, répondit expressément qu'on ne devait point rechercher les chrétiens. Et cette politique de retenue, de la part de l'État, fut suivie plus tard, en général, jusqu'au milieu du IIIe siècle, quoique Septime-Sévère ait fait des ordonnances contre le prosélytisme des chrétiens et des juifs, en Palestine, et que certains proconsuls se soient permis des excès à leur égard.

Mais quelque minime que fût la connaissance que l'État avait du christianisme, il était au moins clair pour chacun, que les chrétiens refusaient tout hommage à la religion de l'État et qu'ils évitaient même, avec une horreur mêlée d'angoisse, tout point de contact avec elle. Cependant cette religion apparaissait comme l'institution la plus importante de

1. Nous apprendrons à la connaître plus loin, en détail, dans l'*Histoire des Apologies*.

l'État; on la tenait, en quelque sorte, pour capable de garantir son existence : vouloir la nier, c'était mettre l'État lui-même en question. La communauté chrétienne formait, en effet, un État dans l'État, et ses membres, en cas de conflit entre leurs règlements et ceux de l'État, ne pouvaient hésiter un seul instant à suivre les premiers Aussi toute l'attention des chrétiens visait-elle à éviter un tel conflit en se tenant, autant que possible, isolés de la société païenne. Mais le christianisme prenait une extension de plus en plus grande; en outre, cette extension marchait de pair avec la ruine de l'État païen, et, en même temps, il devenait de plus en plus impossible d'éviter le conflit : le danger, dont l'État se voyait menacé par le christianisme, croissait chaque jour et s'accentuait davantage. D'un autre côté, depuis le commencement du IIIe siècle, l'influence toujours grandissante du syncrétisme religieux et celle de l'Orient en faveur des chrétiens se manifestaient de plus en plus; elle contribua à le faire pénétrer surtout dans les classes élevées et elle détermina même plusieurs empereurs à considérer la religion chrétienne comme un culte égal à ceux qui existaient en grand nombre dans l'empire. Il n'était plus possible d'ignorer encore le christianisme : désormais c'était une force avec laquelle il fallait compter. Et c'est ainsi que commence tout naturellement, contre les chrétiens, au milieu des efforts infructueux et réactionnaires pour rétablir l'ancien culte, comme ceux que tenta Dèce au milieu du IIIe siècle, une persécution directe de la part de l'État.

Ce genre de persécution, où l'initiative ne provenait plus du peuple, mais de l'État, changea complètement de caractère. La persécution visait toujours directement la communauté chrétienne elle-même et non les individus ; aussi chercha-t-elle surtout à atteindre ses chefs : de locale, elle devint générale et fut toujours bien préparée et organisée. Cependant le christianisme était plus qu'une hétairie : c'était une doctrine nouvelle qu'on ne pouvait combattre avec des armes matérielles, et sa constitution, même comme organisme politique, reposait sur des bases si simples, si naturelles, si bien déduites de son principe vital, que, détruite aujourd'hui, elle était rétablie demain. Là vint échouer déjà la persécution de Dèce; la mort rapide de

cet empereur empêcha l'attaque de durer longtemps. Il en fut de même de la persécution qui éclata, quelques années plus tard (257) sous Valérien ; bien plus, Gallien, son associé à l'empire, crut prudent de faire la paix avec l'Église chrétienne en publiant en sa faveur les premiers édits de tolérance. Il restituait aux chrétiens leurs églises et leurs cimetières, et il les protégeait contre les tracasseries des païens. Par là se trouvait rétablie, en faveur de l'Église chrétienne, cette tolérance qui avait existé depuis le commencement du siècle jusqu'à Dèce ; de plus, l'Église recevait une consécration d'existence directe et officielle. Aussi vit-on le christianisme prendre, dans les quarante années qui suivirent et jusqu'au commencement du ɪvᵉ siècle, une extension des plus rapides : ce résultat se fit sentir surtout dans les hautes classes, par suite de la victoire progressive du monothéisme en général sur le polythéisme, et le christianisme s'affermit de plus en plus. Dioclétien, après avoir achevé et consolidé sa réorganisation de l'État romain, devait nécessairement arriver à tenter d'anéantir à nouveau cette puissance étrangère, cette puissance ennemie de l'État païen, qui était obligé de la porter dans son sein, sans pouvoir parvenir à se l'assimiler ; il était d'autant plus facile de prévoir cette tentative, que la religion avait pris une plus grande extension dans ces derniers temps : alors seulement l'œuvre de Dioclétien pouvait paraître assurée même pour l'avenir.

C'est ainsi que, en 303, eut lieu la dernière, mais la plus grande et la plus terrible persécution du christianisme, celle de Dioclétien. Elle avait son point de départ dans l'État, et éclatait à l'instigation de Galère, qui, lui surtout, la continua énergiquement. Aussi serait-il plus exact de l'appeler persécution de Galère que persécution de Dioclétien. Son résultat devait décider de la souveraineté entre le christianisme et le paganisme. Elle n'eut aucun succès. Son inspirateur, Galère, dut déjà, en 311, reconnaître la victoire morale du christianisme par l'édit de tolérance qu'il lança de son lit de mort : par cet édit, on replaçait le christianisme dans son état antérieur et l'on y obligeait même les chrétiens à *prier* pour la conservation de l'empire et de l'empereur. Mais Constantin et

Licinius, dans leurs guerres contre les autres *Imperatores*, l'un contre Maxence (312), l'autre contre Maximin (313), recherchèrent déjà l'alliance du christianisme. Avant la dernière guerre même, ils publièrent en commun (janv. 313), l'important édit de Milan, qui proclamait une liberté de conscience générale et absolue et qui visait surtout les chrétiens. Chacun était libre d'adorer ce qu'il voulait; chacun pouvait, sans être molesté, se convertir au christianisme. Tous les biens confisqués devaient être restitués à l'Église et à la communauté chrétiennes.

Cet édit avait décidé de la victoire en faveur du christianisme; les empereurs s'étaient placés eux-mêmes au point de vue de la tolérance religieuse que les chrétiens n'avaient cessé de réclamer des païens, comme conséquence de l'essence même de la religion: ils reconnaissaient donc le principe chrétien. La religion y fut considérée comme une chose de conviction intérieure: c'était l'esprit du monothéisme devenu prépondérant, qui fit adopter aux empereurs ce point de vue; au reste l'édit était plein de cet esprit. Mais la victoire ne fut définitive que lorsque Constantin, après avoir vaincu Licinius, fut seul maître de l'empire (323). Constantin, dans ses efforts ambitieux pour s'emparer du pouvoir, avait cherché de plus en plus à se servir du christianisme, et pour cela, il avait favorisé toujours davantage l'Église et le clergé; Licinius, au contraire, cherchait un appui dans le paganisme en s'efforçant d'opprimer, autant que possible, le christianisme qu'il soupçonnait de sympathiser avec son rival. Il commença de nouveau par où avait commencé Dioclétien : mais sa défaite consomma du même coup celle du paganisme (1).

1. Friedlænder, *Peintures de l'histoire morale de Rome du temps d'Auguste jusqu'à la fin des Antonins*, 3 part., Leipzig, 1862-71 (cet ouvrage a été traduit en français); Boissier, *La Religion romaine d'Auguste aux Antonins*, 2e éd., 2 vol., Paris, 1878; Burckhardt, *L'époque de Constantin le Grand*, Bâle, 1853; Zeller, *La Philosophie des Grecs dans son développement historique*, vol. III, 2e éd., Leipzig, 1865-68; F. Ch. Baur, *Histoire ecclésiastique des trois premiers siècles*, 3e éd., Tübingue, 1863; C. Schmidt, *Essai historique sur la société civile dans le monde romain et sur la transformation par le christianisme*, Strasbourg, 1853; Aubé, *Histoire des persécutions de l'Eglise jusqu'à la fin des Antonins*, 2e éd., Paris, 1875.

CHAPITRE I.

MINUCIUS FÉLIX.

En face de la position hostile du paganisme à l'égard du christianisme, telle que nous venons de la dessiner, les chrétiens durent, de bonne heure, sentir le besoin d'éclairer les lettrés et le gouvernement sur la véritable essence de leur religion; ils durent chercher à leur montrer, du moins, l'inanité de tant d'accusations et de préjugés. C'est ainsi que prirent naissance les Apologies, qui devinrent aussi plus ou moins des moyens d'attaque, parce qu'elles pouvaient servir à la fois d'armes offensives et d'armes défensives. Ce genre, particulier à la littérature chrétienne, apparaît à l'époque de la littérature épistolaire, née immédiatement après les livres canoniques, avec la lettre à Diognet (1); il arrive à son entier développement dans les *Apologies* de St Justin, martyr († 166), et il forme alors la littérature principale des chrétiens, au IIe siècle. C'est aussi avec ce genre que débute la littérature chrétienne-latine; dans sa première période, il est, en Occident, le plus beau spécimen de toute la littérature chrétienne, ainsi que nous l'entendons; il l'est d'autant plus que ses produits s'adressent au public tout entier, aux païens comme aux chrétiens. Il domine cette période de lutte et d'assaut qui offre aussi, assez souvent, un caractère apologétique, même dans les autres genres de littérature. C'est bien là un critérium de son intérêt universel et littéraire.

A la tête des apologistes latins, disons plus, à la tête des écrivains chrétiens-latins en général, nous trouvons MINUCIUS

1. Si l'on place sa composition avant Justin, comme on le fait habituellement. Cette opinion a été récemment combattue par Overbeck, dans le programme pour la fête du recteur de l'Université de Bâle, 1872; il regarde même cette lettre comme une fiction du siècle de Constantin, avis que je ne puis me résoudre à partager.

Félix (1), avec son dialogue *Octavius*. Tout ce que nous connaissons de cet auteur nous est fourni par son livre. Saint Jérôme l'appelle un avocat remarquable du Forum romain (2). Minucius lui-même nous donne à entendre, dans son ouvrage, qu'il était jurisconsulte, qu'il vivait à Rome, et que ce fut seulement vers la fin de sa vie qu'il embrassa le christianisme contre lequel il avait d'abord partagé tous les préjugés des païens (3). Quoiqu'on ne puisse pas déterminer, avec sûreté et d'une manière précise, l'époque où vécut Minucius, j'ai néanmoins tout lieu de croire qu'il écrivit son *Octavius* au commencement du règne de Commode (4).

Ce petit ouvrage nous introduit, d'une manière très digne, dans la littérature chrétienne-latine. Non seulement il surpasse, dans la forme, par l'art de la disposition et la grâce de

1. *M. Minucii Felicis Octavius ad fid. cod. regii et Bruxellensis red. E. de Muralt.* Zürich, 1836 (Prolegg.). M. Minuc. Fel. Octavius, Jul. Firmici Materni liber de errore profanarum religionum, rec. et commentar. crit. instr. C. Halm (*Corpus scriptor. ecclesiastic. latinor edit. concilio et impensis Academiæ litterar. cæsar. Vindobon.* vol. II), Vienne, 1867 ; J.-D. ab Hoven, *Epistola historico-critica de vera ætate dignitate et patria Min. Felicis.* dans son *Campensia*, Campis, 1766, in-4 ; A. Ebert, *Rapport de Tertullien à Min. Félix*, avec un appendice sur le *Carmen apologeticum* de Commodien 1868) Dans le vol. V des Dissertations de la *Soc. Roy. de Saxe pour la philol. historique*; De Felice, *Etude sur l'Octavius de Minucius Félix*, thèse présentée à la Faculté de théologie de Montauban, Blois, 1880.

2. *De vir. illustribus*, c. 58.

3. *Octav.* c. 28.

4. J'ai démontré, dans ma dissertation, que Tertullien a utilisé l'*Octavius* pour son *Apologeticum;* mais celui-ci a été écrit vers la fin du IIe siècle. De plus, la manière dont l'*Octavius* fait mention de Fronton (c. 9 et 31) ne laisse pas supposer que cet écrivain, mort vers 168, fût encore vivant (car *noster*, c. 9, ne le désigne que comme païen, ainsi que le montre *tuus*, c. 31); il le présente plutôt comme un personnage généralement connu et d'une grande autorité. Cette supposition ne pouvait pas avoir lieu longtemps après sa mort. L'*Octavius* révèle, en outre, non seulement par la matière qu'il traite, mais dans l'art de manier l'apologie et dans le ton du discours, une telle parenté avec la *Supplicatio pro Christianis* d'Athénagore, qu'ils paraissent avoir été écrits tous deux à une seule et même époque. Cette dernière a été écrite en 177 (v. *Prolegg. LXXIV*, édit. Otto). Il est enfin très probable, pour moi du moins, que M. Félix a mis à profit Athénagore (Cf. Lœsche, *Rapports de Min. Félix avec Athénagore*, dans le *Jahrbuch* pour la théologie protestante, 1882), ce qui nous conduit vers l'an 80 ou 85 du IIe siècle.

la narration, toutes les autres apologies, tant grecques que latines, mais il se distingue encore de la plupart d'entre elles, dans le fond, par une plus grande objectivité d'observation et une plus libre ingénuité de jugement : or ces qualités ne pouvaient mûrir que dans un esprit qui était parvenu aux sommets de la culture intellectuelle de son époque. Un souffle de pure humanité anime tout le livre et lui assure l'intérêt de tous les temps ; d'autre part, il a un cachet vraiment romain : il résulte donc de tout cela que le premier ouvrage de la littérature chrétienne-latine est entièrement original, qu'il marque sa place en face de la littérature grecque, et qu'il possède un caractère national des plus prononcés. La circonstance de l'éducation juridique de Minucius ne paraît point être sans importance ; il représente le cercle de ces jurisconsultes distingués, chez qui se trouvaient réunies l'éducation philosophique de la Grèce et la conscience morale de l'ancienne Rome, pour faire naître des sentiments humanitaires, et qui, semblables à un fruit précoce, devançaient leur saison. Eux seuls avaient encore conservé, à cette date, un sentiment délicat des beautés de la forme. Mais le christianisme n'avait nullement amené, chez Minucius, une rupture avec cette éducation polie du paganisme — et comme chrétien, il ne renonça pas non plus à sa vocation (1) ; — bien plus, il ne servit qu'à l'élever à un plus haut degré et à l'asseoir sur une base plus solide, en dépouillant, dans cet écrit, toutes les formes dogmatiques, pour ne laisser apparaître que la religion d'une humanité sincère et épurée. Pouvait-il donc trouver un meilleur défenseur devant le Forum des lettrés de l'Occident latin ? — Dans la composition et dans le style, cet écrit fait suite à la littérature païenne et ne forme aucun contraste avec elle.

Voici quelle est la disposition. Dès le début, l'auteur raconte qu'à l'occasion d'une visite de son meilleur ami Octavius, qui était chrétien avant lui, ils ont fait ensemble une excursion de Rome à Ostie. Là, se promenant au bord de la mer, un matin, avec un autre de ses amis, Cæcilius, qui s'é-

1. *Octav.* c. 2 : « Sane ad vindemiam feriæ judiciariam curam relaxaverant. »

tait joint à eux et qui était encore païen, ils viennent à passer devant une statue de Sérapis, que Cæcilius ne manque pas de vénérer. Octavius, indigné, fait des reproches à Minucius de laisser ainsi dans l'aveuglement du peuple ignorant, un homme avec lequel il a les plus intimes relations. Ce discours pique au vif le païen. Il fait la proposition de discuter avec Octavius. Minucius est choisi pour juge. Ils le mettent au milieu d'eux et s'assoient sur le môle du port. Cæcilius, voulant se justifier du reproche d'être resté fidèle à la croyance du peuple et de n'avoir pas embrassé le christianisme, prend le premier la parole (c. 5 et s.) et représentant du scepticisme devant lequel s'inclinait alors la grande majorité des lettrés, il affirme l'impossibilité de reconnaître la vérité; il nie, en même temps, la providence et le gouvernement de Dieu, en se plaçant au point de vue épicurien, qu'il dit être aussi le sien. La science ne pouvant donc aboutir qu'à un résultat négatif, il reste attaché à la foi de ses pères, à qui Rome est redevable de sa grandeur. Après tout, comment donc les chrétiens ignorants posséderaient-ils la vérité?... Le fond de son discours consiste ensuite à exposer l'immoralité de cette secte secrète, son athéisme et l'absurdité de ses doctrines (c. 8 et s.). Alors Octavius dans une réplique deux fois plus longue (c. 16-38) et où il suit son adversaire pas à pas, réfute en détail le discours de Cæcilius. Quand il a fini, le païen se déclare vaincu.

Cette composition de l'*Octavius* est, comme je l'ai démontré dans ma dissertation, imitée du *De natura deorum* de Cicéron, mais avec adresse et d'une façon toute personnelle : la disposition du tout facilite donc la victoire du christianisme qui joue ici, dans la personne d'Octavius, le rôle que jouait le stoïcisme dans Cicéron (1). Tout d'abord, cette indication de parenté entre le stoïcisme et le christianisme ne pouvait échapper au lecteur païen, car quiconque s'intéressait à de telles questions religieuses, devait connaître le livre de Cicéron; elle était fortifiée en outre par des réminiscences nombreuses, empruntées aux écrits de Sénèque et montrant avec évidence que l'auteur chrétien a sacrifié autrefois à la philosophie stoïcienne; elle

1. V. Ebert, o. c., p. 331.

devait donc contribuer puissamment à atteindre le but désiré, c'est-à-dire à gagner au christianisme les classes vraiment lettrées. Le christianisme se montrait ainsi de prime abord à la lumière d'une religion philosophique qui reposait essentiellement sur la morale pratique. Et ce fut précisément cette signification morale, dans la spéculation chrétienne, si analogue à la culture romaine, basée sur la philosophie grecque, qui détermina parmi les lettrés eux-mêmes, en Occident, la victoire du christianisme, et lui prépara si bien le terrain pour le développement des idées nouvelles et chrétiennes: on voit par là que ce fut de l'Occident et non de l'Orient que se continua le mouvement progressif de la civilisation.

Cette composition du livre imprime à la narration un singulier caractère de tolérance, quoique de part et d'autre on ne se fasse pas faute de s'attaquer violemment. Mais les deux adversaires ne sont pas des ennemis; ils combattent pour ainsi dire sur le terrain de la société; tous deux sont amis du troisième interlocuteur, Minucius, qui, *diligenter in utroque genere vivendi versatus*, représente la tolérance et a, pour ce motif, été reconnu comme juge par le païen.

La conduite des détails répond à la disposition de l'ensemble. La foi en la Providence est ici la base du monothéisme chrétien et le christianisme est représenté comme presque identifié au monothéisme (1). L'essence d'une telle divinité qui gouverne le monde exige l'unité, et l'unité se trouve en contradiction avec le polythéisme : de là, la reconnaissance spontanée du monothéisme, par des païens, dans la langue du peuple, sans parler que les sentences de leurs poètes et de leurs philosophes concordent avec elle. Le monothéisme apparaît donc comme une religion innée dans le cœur de l'homme. Quant au polythéisme il est expliqué à la manière d'Evhémère : les dieux étaient des hommes. Or, une telle mystification n'a été rendue possible que par les démons, ces esprits impurs et ennemis de Dieu (c. 26). Ce sont eux qui rendent, par la bouche des devins et des oracles, ces sentences où le mensonge se mêle à la vérité; ils diri-

1. V. c. 18, surtout le passage : « Deo, qui solus est, Dei vocabulum totum est. Quem si patrem dixero, carnalem opineris, » etc.

gent les Auspices et les Augures; ils donnent aux statues des dieux, derrière lesquelles ils se cachent, l'apparence de la présence de la divinité; ils haïssent les chrétiens qui leur font sentir la force du commandement; et, sous l'influence de cette haine, ce sont eux qui se sont emparés de l'esprit et du cœur des païens pour s'en faire des alliés contre les chrétiens. Ils ont eux-mêmes répandu les plus infâmes calomnies contre la moralité et contre le culte des chrétiens : par exemple, l'adoration d'une tête d'âne, des *genitalia* du prêtre, du crucifié et de la croix; ou bien encore, le meurtre d'un enfant, pendant la consécration; l'immoralité et l'inceste, pendant les agapes fraternelles; calomnies auxquelles les païens ne peuvent ajouter foi que parce qu'ils trouvent parmi eux de telles monstruosités. — On croyait d'autant plus facilement à ces horreurs (le discours de Cæcilius en fait foi, c. 10) qu'on ne découvrait rien, chez les chrétiens, qui ressemblât au culte tel qu'on avait coutume de le voir : point d'édifice dans le style d'un temple, point de sacrifices, aucune statue des dieux; tout cela ne manquait pourtant pas aux autres cérémonies secrètes, et les juifs, du moins, avaient les deux premières qualités requises. Ils furent donc tenus pour athées. L'auteur réfute alors cette accusation par la bouche d'Octavius, en montrant l'idéalité du monothéisme chrétien qui exige, dans l'esprit et le cœur, un culte tout aussi idéal (c. 32). Cela sert de transition à la justification des doctrines qui forment en partie le noyau de la foi chrétienne et qui semblaient précisément les plus absurdes aux païens de ce temps. Et cependant, si l'on considère en elle-même celle qui y occupe la première place, *la destruction du monde par le feu*, il y avait d'autant moins lieu de la taxer d'absurde, que les stoïciens l'enseignaient expressément; la seconde, *la résurrection de l'homme*, leur semblait particulièrement déraisonnable et aussi incompatible avec la première que celle-ci avec la troisième, *le jugement, la récompense éternelle des justes et le châtiment sans fin des méchants.* Si la récompense est destinée aux chrétiens et le châtiment aux païens, une telle différence de la vie future (que Dieu a résolue pour chacun dans la seule prévision de ses mérites et de ses qualités) est justifiée non seulement, comme le dit

Minucius (c. 35), par la connaissance de Dieu, mais aussi par la morale plus élevée et la conduite plus réservée des chrétiens. Chez eux, penser mal est déjà une faute. Avec cette éloquence vraie qui vient du cœur, notre apologiste montre, vers la fin (c. 36 et s.), comment les chrétiens, appuyés sur la connaissance de Dieu, qui est le plus grand des biens, et sur l'espoir d'une récompense éternelle, sont vraiment heureux, même en cette vie mondaine, malgré la pauvreté, le renoncement et les persécutions.

Tel est le contenu de cette Apologie. Il est facile de voir qu'elle s'adresse aux païens lettrés, quoiqu'elle attribue aussi à leur représentant les préjugés de la foule; c'est qu'il n'était pas rare de les leur voir partager, sans trop se soucier de leur absurdité. A l'art délicat de la composition, dont l'intérêt était encore rehaussé par la comparaison avec le modèle antique, venait se joindre le charme du style pour recommander cet ouvrage au public, dans un temps surtout très pauvre de ces compositions littéraires qui rappelaient un passé plein de grandeur. Le style de Minucius soutient la comparaison avec celui des meilleurs auteurs de l'âge d'argent de la littérature latine. Comme il se distingue avantageusement de celui d'un Fronton, d'un Aulu-Gelle, d'un Apulée! Il n'y a rien ici de la manie prétentieuse du premier à imiter l'antiquité, de la pesante obscurité du second, et très peu des raffinements et de l'affectation du troisième. En général, la narration a une élégance admirable pour cette époque. Pleine d'esprit et de vie, elle marche rapidement vers son but avec des mouvements gracieux. Sans passion, elle est cependant pleine partout d'une chaleur qui, à certains endroits, produit une belle flamme d'inspiration. Le style a un caractère personnel qui se trouve ici parfaitement à sa place : l'auteur a un intérêt immédiat et subjectif au sujet qu'il traite, et c'est un intérêt du cœur; l'âme s'exprime ici dans un langage qui parfois annonce déjà le génie de la littérature chrétienne. D'autre part, la subjectivité du style se maintient dans les limites nécessaires de la beauté de la forme et de la correction : ce sont là des qualités qu'un esprit bien cultivé et nourri de l'étude des classiques ne saurait ni mépriser, ni laisser volontairement de côté, bien

que Minucius se permette certaines libertés, surtout par rapport au vocabulaire qu'avait agrandi, à bon droit, la latinité d'argent. Toutefois Minucius fait preuve, même en ce détail, d'un goût bien meilleur et d'une bien plus grande réserve que les trois auteurs du temps des Antonins, mentionnés ci-dessus.

Ainsi, dans ce premier début, la littérature chrétienne latine n'offre, sous le rapport de la forme, aucun contraste avec la littérature païenne, mais elle revêt ses pensées d'une forme aussi choisie et aussi pleine de goût que le permettait cette époque. Elle ne prend pas, pour cela, des libertés particulières. Elle conserve, en même temps, dans ce livre, le caractère national et romain, que n'obscurcit ni l'influence sémitique-orientale, ni celle de la Grèce, et elle l'accuse avec un relief plus saisissant qu'aucun autre ouvrage contemporain. Notons que la philosophie populaire romaine, où la spéculation ne se montre qu'au service de la morale, est surtout ce qui imprime à cet ouvrage chrétien-latin, le plus ancien de tous, un cachet si manifestement romain.

CHAPITRE II

TERTULLIEN.

Nous venons de voir que Minucius Félix ouvre une voie à la littérature chrétienne, dans son *Octavius*, et qu'il s'y pose en représentant d'une tendance qui tend à assimiler au génie chrétien la culture antique, grecque et romaine. Or, chez l'écrivain qui vient immédiatement après lui et qui a été son contemporain, dans sa jeunesse, nous trouvons le représentant le plus décidé et le plus remarquable d'une direction diamétralement opposée. La littérature chrétienne a eu, avec Tertullien, dans cette première période de son développement, dans cette période de lutte et d'assaut, une phase des plus mouvementées. Cette seconde tendance, influencée par la culture antiromaine, sémitique et orientale, ne fait aucun

cas de la beauté et du fini de la forme; et comme elle manque elle-même de sens et de goût pour la beauté classique, elle ne lui accorde aucune valeur spéciale. Ses écrivains appartiennent généralement à l'Afrique. La base juive de l'Ancien Testament des chrétiens, aussi étrangère à l'antique culture de l'Occident que voisine de l'esprit punique, se montre chez eux dans toute sa force et crée pour la première fois un style d'une couleur vraiment chrétienne. A une époque de luttes, où la littérature était l'arme unique du christianisme, cette tendance devait se développer très facilement et avoir plus de succès que toute autre; le contraste, voilà quelle était la devise. Le vrai représentant de cette période (et même un *representative man*, au sens le plus élevé du mot d'Emerson), non seulement par la quantité et la variété de ces écrits, mais plutôt par l'originalité de son caractère et de son génie, est celui-là même qui se trouve à la tête du revirement, QUINTUS SEPTIMIUS FLORENS TERTULLIANUS (1).

Fils d'un centurion du proconsul romain, Tertullien naquit à Carthage, vers l'an 160. Ses parents étaient païens. Tertullien reçut, comme en témoignent ses ouvrages, toute l'éducation savante dont sa ville natale, centre principal des études dans l'empire romain, à cette époque, offrait abondamment les ressources. Il apprit si bien la langue d'Athènes, que, plus tard, une fois devenu chrétien, il composa en grec plusieurs ouvrages, malheureusement perdus aujourd'hui. Son genre d'éloquence montre fréquemment avec quels succès il avait suivi les leçons des rhéteurs. Il se livra à l'étude de la jurispru-

1. *Quinti septimii Florentis Tertulliani quæ supersunt omnia*, éd. Fr. OEhler., 3 tom., Leipzig, 1851 (le 3e volume contient d'anciennes dissertations sur Tertullien); Neander, *Antignosticus*, *Esprit de Tertullien et introduction à ses ouvrages*, Berlin, 1825; Schwegler, *Le Montanisme et l'Eglise chrétienne du IIe siècle*. Tubingue, 1841; Hauck, *Vie et écrits de Tertullien*. Erlangen, 1877; Hauschild, *Psychologie rationnelle et théorie de l'entendement dans Tertullien*, Leipzig, 1880; Uhlhorn, *Fundamenta chronologiæ Tertullianæ*, Gottingen, 1852; Grotemayer, *Sur la vie et les écrits de Tertullien*, I, avec un traité supplémentaire sur l'ouvrage *Ad nationes*, Kempten, 1863, in-4; Bonwetsch, *Les écrits de Tertullien étudiés d'après l'époque de leur composition*, Bonn, 1878; Ebert, *Rapports de Tertullien avec M. Félix* (v. Remarque 4 à la page 35).

dence, dont il voulait faire sa carrière ; non seulement quelques-uns de ses écrits, mais, en général, son style, ses expressions et ses tournures en sont une preuve. Eusèbe l'appelle d'ailleurs, dans son *Histoire ecclésiastique* (1), un *connaisseur habile des lois romaines*. Je regarde, pour ma part, comme très probable qu'il fut avocat. Converti jeune encore au christianisme qui avait fait sur lui une grande impression par la fermeté de ses martyrs et par le pouvoir des chrétiens sur les démons, il fut, à Carthage même, sans aucun doute, élevé au sacerdoce. Il déploya aussitôt, en faveur de la nouvelle croyance, une grande activité d'écrivain, qui atteignit, sous Sévère et Caracalla (2), son plus haut degré de gloire. Vers le milieu de sa carrière, il s'attacha ouvertement à la secte des montanistes, dont les opinions religieuses avaient dû, dès le principe, attirer sa nature. C'est en se plaçant à ce point de vue qu'il composa plusieurs de ses écrits, où il attaque, en partie, l'Église catholique avec autant de violence qu'il en avait montré d'abord pour combattre le paganisme. D'après saint Jérôme, il serait arrivé à la vieillesse ; ce qui porterait à croire qu'il vécut jusque vers la quarantième année du troisième siècle.

Parmi les autres chrétiens-latins, Tertullien est un des mieux doués, des plus originaux et des plus féconds. Nous n'avons de lui que des ouvrages en prose, mais il sont écrits, en maints endroits, avec un élan et un feu vraiment poétiques. L'imagination joue assez souvent dans la narration un rôle actif. Parfois vient se joindre à elle un remarquable esprit de saillie qui donne alors à la satire un trait incisif et sanglant. A envisager chez lui le talent d'écrivain et le caractère, on peut dire que Tertullien était un homme original, et que l'originalité du caractère exerça sur l'écrivain une influence décisive, car jamais auteur n'a, plus que lui, parlé avec le cœur. Aussi sa narration est-elle partout subjective. Schwegler (3), en appelant notre Père de l'Église « une âme pleine de contradictions

1. *Eccles. hist.*, II, c. 2.
2. Hieronymus, *De vir. illustr.*, c. 53.
3. *Op. cit.*, p. 302.

sauvages, pleine d'une énergie sans repos, une nature impériale de l'ancienne Rome », le caractérise très bien sans doute, mais d'une manière cependant incomplète; il a oublié en effet sa sensualité punique : c'était là un héritage de sa patrie, peut-être même de sa mère; quoi qu'il en soit, cette sensualité renforçait grandement, chez lui, le réalisme romain et paralysait entièrement l'hellénisme de la culture romaine. A cela venait s'ajouter une imagination orientale qui, malgré l'hostilité de cet éminent réaliste pour la philosophie, le faisait pencher vers les spéculations transcendantales. Sa vie fut un combat continuel, un combat contre les autres et un combat contre lui-même. A peine devenu chrétien, il tire le glaive tant contre le paganisme que contre son propre passé, bien qu'il dût, en grande partie, à ce dernier le bénéfice de son éducation. Il combat le paganisme avec l'ardeur enthousiaste d'un converti, et dans sa haine contre le vieil homme qu'il vient de dépouiller, il rejette, non seulement la religion et l'état païens, mais aussi la philosophie, l'art et la littérature. Cette contradiction devient plus grande encore et plus accentuée par le combat qu'il livre contre la gnose, basée sur le dualisme païen : bien plus, ce combat lui fournit l'occasion de passer au montanisme, autre extrême de la religion chrétienne, entièrement opposé à la gnose; l'un en effet s'est développé sur une base hellénique, et l'autre sur une base juive. Devenu montaniste, Tertullien n'en est que plus hostile à l'hellénisme; et comme il s'engage, en même temps, par ses attaques contre l'Église catholique, dans une nouvelle lutte et une contradiction nouvelle, il se trouve obligé de faire front de deux côtés. C'était tomber une fois de plus en opposition avec son propre passé; car, plus que personne, il avait combattu l'hérésie avec grand succès et donné à l'Église chrétienne, dans le principe de la tradition, une arme invincible contre toutes les sectes. Mais c'est dans le montanisme seulement que l'originalité de sa nature atteint son développement le plus complet, et il faut bien le dire, le plus extrême. Son réalisme en effet apparaît ici poussé aux dernières limites ; aussi arrive-t-il parfois qu'on ne le distingue pas sans peine du matérialisme; témoin cette phrase : *Nihil est incorporale nisi quod non est*, car *omne quod est*, *corpus est*

sui generis (1). Or, cette phrase, il l'applique non seulement à l'âme mais à Dieu lui-même, tandis que le docétisme gnostique ne voulait accorder même au Christ crucifié qu'un corps imaginaire. De là la compréhension corporelle de la propagation des âmes au moyen du provignement, et celle du péché originel se transmettant comme une maladie ! — Avec une telle absence d'idéalisme, avec ces instincts violents d'une nature africaine passionnée, fougueuse et pleine d'imagination, tout ce qui tombe sous les sens semble à Tertullien dépouillé d'idéal et par suite à repousser comme une faute : de là, comme montaniste et en prévision de la destruction prochaine du monde qu'admettait cette secte, il exige non seulement l'ascétisme le plus rigoureux, mais il s'égare lui-même jusqu'à ne plus placer l'essence du mariage que dans la *commixtio carnis*. Que dis je ! parti de ce point de vue, il arrive à l'opinion étrange, mais typique, que le Christ était un homme laid (2) !

Nul écrivain, mieux que Tertullien, ne justifie le mot de Buffon : le style, c'est l'homme. Or, le charme de son style, quelque défectueux qu'il soit d'ailleurs, consiste précisément dans le relief que lui imprime sa remarquable individualité : pour l'auteur en effet la forme n'est rien en elle-même; elle n'est que l'expression de la pensée, point de vue nouveau, et propre au christianisme, si nous le comparons avec l'antiquité classique. Cette absence de sentiment pour la beauté de la forme est du reste une conséquence évidente de son manque d'idéalisme. Par suite, ses ouvrages sont entièrement dépourvus de composition artistique, même aux endroits où l'on s'attendrait à la rencontrer. La disposition logique elle-même est fréquemment en défaut. Ainsi s'explique, même dans ceux de ses ouvrages où l'éloquence brille de tout son éclat, l'absence de rythme dans la construction des périodes; à vrai dire, il ne s'en préoccupe jamais. Sa nature était réfractaire à l'harmonie; par contre, nous trouvons en lui un « esprit de contradiction » qui nous attache par la richesse des antithèses et par l'abondance des pointes et des jeux de mots.

1. *De carn Christi*, c. 11.
2. 1. 1, c. 9.

Plein de cette sorte d'esprit, nous devons avouer qu'il franchit souvent les limites du bon goût : d'autre part, dans des mots isolés, des phrases hachées et des constructions concises reposant sur des participes, il s'abandonne, trop souvent, hélas ! aux dépens de la clarté, à la violence de sa nature passionnée et à l'irritation si prompte de ses sentiments, et frappe son adversaire dans une langue serrée et énergique. La hâte de produire un ouvrage, qui souvent est le fruit d'une inspiration plutôt que d'une réflexion calme, lui fait aussi négliger la liaison des phrases. Il laisse au lecteur le soin de réfléchir sur l'enchaînement des idées, ou bien, s'il se résout à les enchaîner lui-même, c'est à l'aide d'une particule sans signification précise sinon parfois tout à fait impropre. C'est dans le choix des expressions que le style de Tertullien s'affirme avec toute son originalité. C'est là, il est vrai, qu'éclatent au grand jour cette indifférence pour la valeur et l'importance de la forme en tant que forme et ce manque d'égards pour toutes les considérations conventionnelles et esthétiques de la langue ; mais, c'est là aussi que l'on voit tout le génie de ce réaliste qui sait choisir l'expression la plus caractéristique, quand il en choisit une, et qui sait aussi la créer avec hardiesse lorsque le riche vocabulaire qu'il a à son service ne peut cependant la lui fournir (1). En considérant la latinité de Tertullien et celle de ses successeurs, on a eu vite fait d'adopter, pour la qualifier ordinairement, l'épithète d' « africaine» ; sous ce mot, on comprend tout ce qu'elle a d'irrégulier et de saillant : mais c'est bien à tort. On doit plutôt y distinguer des points tout à fait différents, en sorte qu'il restera ensuite très peu de détails spéciaux à l'Afrique. Avant tout, Tertullien prend ses expressions dans le domaine entier de la langue de la conversation, lequel confinait immédiatement à celui de la langue populaire romaine ; cet auteur de génie ne dédaigne pas çà et là d'y faire de larges emprunts. Or, c'est là seulement que se trouvent les africanismes véritables, et ils sont très difficiles à distinguer. Ceux qu'on appelle de ce nom ne sont

1. Hauschild, *Principes et moyens de formation des mots, dans Tertullien*, Leipzig, 1876-1881.

presque toujours que des particularités de la langue de la conversation, et de celle du peuple romain en général, ainsi que le montrent suffisamment les langues romanes, qui ont précisément conservé ces particularités; sans cela, on serait forcé de tirer la conclusion absurde et ridicule que ces dernières se sont toutes développées en Afrique ! Le christianisme peut aussi renvendiquer une part dans son style, c'est d'avoir émancipé, par son esprit démocratique et cosmopolite, ce qui s'y trouvait de populaire et de provincial en général. De plus, Tertullien puisa à la langue des Pères de l'Église grecque, et à celle de la science, j'entends de la science juridique : ces deux sources ont exercé sur sa forme une certaine influence. Enfin le christianisme a même directement agi sur l'expression, et cette influence directe s'accuse surtout dans l'emploi fréquent de termes abstraits, dont la langue latine était elle-même si pauvre; dans la manière d'exprimer, non à l'aide d'un adjectif ou un verbe, mais par un substantif même (1), des actions, des états ou des qualités, qui sont attributs d'un substantif; enfin, dans je ne sais quelle propension à tout personnifier. Il subissait en cela les influences de l'élocution d'Orient, telle qu'elle se trouve dans l'Ancien Testament ainsi que dans le Nouveau, écrit sous son inspiration. Cette influence biblique cadrait avec la nature punique de Tertullien et avec son imagination vive et colorée : c'est alors surtout que son style devient souverainement original et sa langue souverainement créatrice; car, s'il n'était pas capable d'idéaliser la matière, il s'entendait étonnamment à matérialiser l'idéal.

On peut répartir en trois classes, d'après la division adoptée par Néandre (2), les écrits de Tertullien ; les voici :

1° Ceux qui traitent des rapports entre le christianisme et le paganisme et qui ont leur source dans ces rapports eux-mêmes; ce sont principalement des écrits apologétiques et

1. Par exemple : « Quam sapiens argumentatrix sibi videtur ignorantia humana, » *De spect.* c. 2; « Tragœdiæ et comœdiæ scelerum et libidinum auctrices cruentæ et lascivæ », *Ibid.*, c. 17 ; « Adeo quid simile philosophus et christianus, Græciæ discipulus et cœli, famæ negociator et vitæ, verborum et factorum operator, etc., » *Apolog.*, c. 47.

2. *Op. c.*

polémiques, et c'est par eux que Tertullien entre dans la lice: de là, une excellente raison pour les mettre au premier rang. — 2° Ceux qui sont consacrés à la morale chrétienne et à la discipline ecclésiastiqne et qui, par conséquent, ont pour but l'éducation religieuse soit des chrétiens, soit de la communauté. — 3° Les écrits polémico-dogmatiques, composés contre les hérétiques, les juifs et, si l'on se place à son point de vue montaniste, contre l'Église catholique elle-même. De ces trois classes, la première appartient complètement au cadre de notre étude, la seconde s'y rattache en grande partie ; et la troisième n'y rentre presque pas. Mais dans les trois classes, il faut distinguer les écrits purement montanistes de ceux qui ne le sont point, et comme ils ont un caractère moins universel, ils ne méritent pas de trouver ici la même considération.

Dans les ouvrages de la première classe qui doivent nous intéresser le plus, j'ose même dire, entre tous les ouvrages de Tertullien, il en est un qui, au point de vue littéraire, occupe la première place et qui est du même coup un des premiers écrits parmi ceux qui nous soient restés de cet auteur: j'ai nommé l'*Apologétique* (*Apologeticum*). L'éloquence de Tertullien s'y montre sous les couleurs les plus riches et les plus brillantes : mais il faut bien dire que les faiblesses et les défauts de l'écrivain s'y révèlent aussi dans tout leur jour, ce qui s'explique d'autant mieux que cet ouvrage a été, pour ainsi parler, lancé à la hâte, dans un assaut d'enthousiasme et dans la nécessité du moment. L'*Apologétique* est un plaidoyer adressé aux gouverneurs de l'empire romain (les *Præsides*) et tout d'abord, cela se conçoit, à celui de l'Afrique, en faveur des chrétiens. Il devait tenir lieu de la défense de vive voix qu'on ne pouvait faire entendre devant le tribunal, et il fut composé vraisemblablement pendant l'été de 197 (1), à une époque de persécution violente contre le christianisme. Cette brochure (tel est le nom qui convient à ce travail, quoique la *brochure* soit relativement considérable), se distingue de toutes les autres apologies similaires, tant latines que grecques, par son caractère juridique et politique : c'est en cela que réside

1. V. Bonwetsch, *L. c.*, p. 13 et sq.

son originalité; là est vraiment son cachet national et romain, et l'on est obligé partout de reconnaître que l'auteur a été avocat.

La composition de cet écrit, suffisamment indiquée dans l'ouvrage lui-même, comprend trois parties principales (1). D'abord une introduction (*Præfatio*, c. 1-6), où l'auteur explique le motif de sa rédaction : Les chrétiens, dit-il, sont inquiétés pour le seul fait d'être chrétiens; s'ils l'avouent, on les condamne sans autre forme de procès; de la sorte, on ne permet pas à la vérité de se défendre publiquement; Tertullien, comme avocat du christianisme, la fait intervenir dans une magnifique prosopopée : « Voilà pourquoi, s'écrie-t-il, elle doit arriver au moins par la voie secrète d'un écrit tacite jusqu'à l'oreille des gouverneurs. » Il réfute aussi l'objection qu'on formulait sur l'existence même des lois hostiles au christianisme; combien d'autres lois sont tombées en désuétude! L'apologie proprement dite forme la seconde partie de l'ouvrage et se subdivise à son tour en deux points. Le premier comprend trois chapitres (7-9); l'auteur y traite brièvement des « crimes secrets » des chrétiens. Ce sont les mêmes qu'a mis en avant Minucius Félix. Dans le second point, il examine avec beaucoup plus de détails (c. 10-46) les « crimes publics, » c'est-à-dire le refus de rendre hommage aux dieux, le crime de lèse-majesté, auquel se rattache l'accusation portée contre les chrétiens d'être ennemis de l'État et de conspirer contre lui. Ces trente-sept chapitres, qui sont le fond même du livre, forment le véritable noyau de l'Apologie. Tertullien, après avoir réduit à néant le premier reproche (tout comme Minucius, car « les dieux n'existent pas ») le rejette sur les païens eux-mêmes, car ils traitent ces mêmes dieux avec des procédés assez irrespectueux. Il montre ensuite ce qu'adorent les chrétiens; ce n'est pas une tête d'âne, comme le prétendent les païens, dans leur folie et leur malice; ce n'est pas non plus la croix ou le soleil, mais c'est Dieu seul, Dieu le créa-

1. V. Ebert, *Op. cit.*, p. 342 et sq., où j'ai donné le premier, d'après les données propres du livre, sa disposition, et où je l'ai montrée dans tous ses détails.

teur du monde, qui nous est connu par ses œuvres, par le témoignage de l'âme dans la voix du peuple et par les Livres saints — il a ici en vue l'Ancien Testament ; — à ces détails se rattache une courte exposition de la différence qui existe entre le christianisme et le judaïsme. La religion païenne, elle, n'est qu'un culte rendu aux démons. D'après le procédé de Minucius, Tertullien nie que les Romains soient redevables de l'empire du monde à leur piété envers les dieux (c. 25 et s.). — Il passe ensuite au *crimen læsæ majestatis*, crime de lèse-majesté (c. 28), qu'on voulait voir dans le refus de sacrifier au génie de l'empereur. Un tel démon — et il n'en nie pas l'existence — ne saurait être, dit Tertullien, d'aucun secours à l'empereur, attendu que, pour faire protéger son culte, il a lui-même besoin de l'empereur : lui faire des sacrifices, serait donc peine perdue ; par contre, les chrétiens prient pour la prospérité de l'empereur, et, ainsi, ils lui sont utiles, vu que Dieu seul peut exaucer leurs prières. Cette prière est même dans leur propre intérêt, car la durée du monde se rattache à la conservation de l'empire romain. Tertullien considère en effet la chute du monde comme intimement liée à la chute de l'empire romain (1). L'empereur, établi par le Dieu unique qu'adorent les chrétiens, leur appartient à eux bien plus qu'aux païens. — Tertullien montre ensuite (c. 36 et s.), que les chrétiens ne sont point des ennemis publics (*publici hostes*) quoiqu'ils ne rendent pas à l'empereur des honneurs mensongers et qu'ils ne célèbrent point ses fêtes dans la débauche : non, ils ne sont point une « faction, » car rien ne leur est plus étranger que la politique. Il fait un tableau de leur vie religieuse. Enfin il repousse à nouveau l'accusation (c. 42 et s.) portée contre eux d'être *infructuosi in negotiis*, de ne rien donner à gagner au commerce et de nuire ainsi à la société. Il n'y a que ceux qui font un commerce immoral qui aient lieu de se plaindre ; mais combien les chrétiens sont utiles, d'autre part, à n'envisager que leur pouvoir de chasser

1. « Est et alia major necessitas nobis orandi pro imperatoribus, etiam pro omni statu imperii rebusque romanis, qui vim maximam universo orbi imminentem ipsamque clausulam sæculi acerbitates horrendas comminantem romani imperii commeatu scimus retardari. » C. 32.

les démons ! — La troisième partie a peu de rapports avec ce qui précède; c'est un épilogue (c. 46-50), où il réfute l'opinion des païens plus bienveillants, qui prétendent que le christianisme n'est qu'une espèce de philosophie. Là éclate, pour la première fois, la haine particulière de Tertullien contre les philosophes, haine qui constraste étrangement avec son ardeur à réclamer pour tous la liberté de conscience et que nous voyons apparaître ici, pour la première fois, dans ses ouvrages (1).

Réfuter l'accusation portée contre les chrétiens de violer la religion de l'Etat, d'offenser la majesté impériale et de nuire à la société, telle est l'idée principale de l'*Apologétique*. Or, tout concourt ici à donner au travail un caractère manifestement juridique et politique : la disposition entière de l'ouvrage, l'enchaînement des preuves et jusqu'au style. Sous tous ces rapports, l'ouvrage est en contradiction flagrante avec celui de Minucius, auquel Tertullien a fait quelques emprunts soit dans les pensées, soit dans la forme, soit même souvent dans l'emploi des mêmes expressions (2). Tertullien, dans ses écrits en général, mais surtout dans l'*Apologétique*, ne voit guère que le but à atteindre : aussi n'hésitait-il pas à emprunter à ses devanciers ce qui lui pouvait être utile (3). Il en usa même de la sorte, dans l'occasion, avec ses livres antérieurs, et c'est le cas de son autre grand ouvrage apologétique en deux livres : « *Ad nationes* » ou « *Ad gentes.* »

Adressée aux païens en général, cette Apologie, dont nous ne possédons qu'une partie, contient, dans le premier livre, et souvent avec les mêmes termes, une simple reproduction d'une partie de l'*Apologétique;* le second livre peut au contraire en être regardé comme le complément. Dans le premier livre, il repousse surtout les accusations des païens relativement à l'immoralité des chrétiens et à l'adoration qu'ils rendent à Dieu. Il rejette ces reproches sur les païens eux-mêmes, et, pour cela, il s'aide des seize premiers chapitres

1. C. 24.
2. Je l'ai prouvé suffisamment dans la dissertation mentionnée ci-dessus.
3. Cf. Ebert, *Op. cit.*, p. 379 et 381.

de l'*Apologétique* (à l'exception pourtant des ch. 10 et 11); il mentionne, mais en passant, quelques autres chefs d'accusation et il s'appuie, comme preuves, sur une partie du texte des dix derniers chapitres de l'*Apologétique* ; quant aux crimes politiques, il les effleure à peine. Le deuxième livre est entièrement consacré à prouver la non-existence des dieux païens qu'il avait esquissée seulement, au point de vue d'Evhémère, dans les chapitres 10 et 11 de l'*Apologétique* (1). Ici Tertullien examine, dans tous ses détails, la religion des païens et en particulier celle des Romains; il s'appuie pour cela sur l'ouvrage de Varron, et il procède, comme ce dernier, qui avait pris pour point de départ l'explication physique des philosophes, la narration mythique des poètes et l'appréciation populaire. Il nous est bien difficile de porter un jugement sur cet ouvrage de Tertullien, car il ne nous en est arrivé qu'un manuscrit très incomplet. Il se distingue fortement de l'*Apologeticum*, malgré les nombreux emprunts faits à ce dernier, en ce que le caractère politico-juridique y a fait place à la rhétorique et à la philosophie. Il avait aussi un but différent; ce n'était point un plaidoyer judiciaire, et d'ailleurs, ainsi qu'on a à bon droit appelé l'attention sur ce point, le caractère défensif reste beaucoup à l'arrière-plan du caractère offensif. Ce n'est point seulement dans le second livre qu'éclate ce dernier caractère; on le trouve aussi dans le premier, comme on le voit par la phrase finale qui sert en même temps d'épigraphe à tout l'ouvrage : « Arrachez d'abord la poutre de votre œil, pour pouvoir extraire ensuite la paille de l'œil de votre voisin. » Dans ces derniers temps, on s'est basé sur l'hostilité toujours plus vive de Tertullien contre le paganisme pour lui attribuer cet écrit, lorsqu'il était encore montaniste (2). Toutefois, il a été certainement composé après l'*Apologeticum*.

1. Ce remaniement du contenu des deux chapitres de l'*Apologétique*, dans le 2e livre de l'ouvrage *Ad nationes* (c. 12 et 13) est une preuve de sa composition postérieure; il correspond exactement aux procédés dont usait Tertullien à l'égard de l'imitation qu'il faisait des ouvrages de M. Félix (*Octavius*) et de St Irénée. V. Ebert. *Op. c.*, p. 353 et 381.

2. C'est l'opinion de Grotemeyer, *Op. c.* — C'est avec raison que l'auteur remarque que les renvois à l'*Apologétique* parlent en faveur de l'antériorité de ce dernier ouvrage. Le discours inconvenant aux « Præsides »,

De même que l'ouvrage *ad nationes* nous offre un supplément partiel à l'*Apologétique*, ainsi dans un tout petit traité Tertullien consacre-t-il à une seule preuve du même ouvrage, laquelle est du reste empruntée à l'*Octavius*, un développement indépendant et plus détaillé en faveur du monothéisme chrétien. C'est le bel écrit sur le témoignage de l'âme, *De testimonio animæ*, travail en six chapitres, où l'âme est « citée » elle-même à rendre temoignage et où elle est apostrophée directement dans les quatre premiers chapitres. Cette façon de procéder donne au travail un souffle poétique qui s'étend à tout le récit : il y a là de l'esprit et du mouvement, en même temps qu'une certaine simplicité de style qui répond bien du reste à cette candeur, à cette naïveté, qui est, chez tout témoin, une qualité nécessaire. L'âme en effet doit être encore inculte, pour déposer un témoignage exempt de toute falsification (1). Or, l'âme ne témoigne pas seulement en faveur du Dieu unique ; elle dépose aussi sur l'existence des démons (dans leurs enchantements), et en faveur de sa propre immortalité. Par l'âme se fait entendre la voix de la nature, à la fois son institutrice et l'élève de Dieu ; elle parle contre le paganisme, en faveur des chrétiens : c'est là un témoignage de l'humanité tout entière. En terminant, l'auteur fait ressortir, en termes animés et enthousiastes, la pensée de cette union de l'humanité (2).

Le petit ouvrage *Ad martyres*, composé seulement de cinq chapitres, est écrit dans un style imagé et très alerte ; il paraît avoir été composé vers le même temps que l'*Apologétique* et dans les mêmes circonstances. Tertullien y console les chrétiens qui gémissent dans les prisons et qui sont mena-

dans l'écrit *Ad nationes*, est lui-même d'un grand poids. La différence du caractère des deux écrits, et l'emploi qui est fait de l'*Octavius* dans l'*Apologeticum*, ne laissent plus de doute quant à la priorité du dernier sur les livres *Ad nationes*.

1. « Te simplicem et rudem et impolitam et idioticam compello, qualem habent qui te solam habent. — Imperitia tua mihi opus est, quoniam aliquantulæ peritiæ tuæ nemo credit. » C. 1.

2. « Non latinis nec Argivis solis anima de cœlo cadit. Omnium gentium unus homo nomen est, una anima, varia vox, unus spiritus, varius sonus, propria quique genti loquela, sed loquela materia communis. »

cés de la peine de mort; il les met également en garde contre les tentations du démon, qui a sa demeure dans les cachots. Dans une allusion à l'intercession des martyrs en faveur des apostats, il leur dit qu'ils doivent surtout conserver entre eux la concorde et la paix, car c'est d'eux que tant d'autres implorent cette même paix qu'ils ne trouvent plus dans leur Église. Tertullien compare ensuite le monde à un cachot : les martyrs n'ont donc fait qu'abandonner un cachot pour un autre ; le lieu de leur séjour est plutôt un lieu de séparation, un *secessus*, car l'esprit y est libre de parcourir le chemin qui conduit à Dieu. — Aussi bien, les chrétiens ne sont-ils pas tous des soldats de Dieu ?... La prison est comparable à une palestre où ces athlètes du Seigneur doivent se préparer pour combattre le bon combat, c'est-à-dire pour affronter le tribunal. La chair est faible; raison de plus pour fortifier l'esprit à supporter avec courage tous les revers. Dans leur amour pour la gloire, bien plus, poussés par le seul désir de bien manier les armes, les païens nous donnent l'exemple. Or, qui donc ne désirerait pas faire pour la vérité autant de sacrifices que d'autres en font pour l'erreur ? — Cet écrit offre un attrait d'autant plus vif que ces images, devenues plus tard fort communes dans le monde des idées chrétiennes, ont encore ici tout le charme de leur fraîcheur primitive et sont peints chacun avec des couleurs particulières. Du reste, considérés en eux-mêmes et dans leurs détails spéciaux, ils nous présentent en l'espèce quelque chose de parfaitement chrétien.

Deux autres écrits très intéressants de la même classe se rattachent à cette polémique contre le paganisme, bien qu'ils ne s'adressent qu'aux chrétiens. Il a été question de cette polémique dans l'*Apologeticum* et ils ont été composés à la même époque. Ce sont les deux petits ouvrages, étroitement liés entre eux, sur les spectacles, *De spectaculis*, et sur l'idolâtrie, *De idololatria*. Le dernier n'est qu'un supplément, c'est-à-dire une suite, un développement du premier. L'antagonisme de Tertullien contre la culture esthétique du paganisme s'y montre d'une manière tout aussi prononcée qu'il s'est affirmé contre la philosophie païenne, à la fin de l'Apologétique. Le livre *De spectaculis*, formé de trente chapitres, a pour but

de détourner les chrétiens, et surtout les catéchumènes de la fréquentation des spectacles, comme d'un délassement incompatible avec le christianisme. Il réfute d'abord les raisons que plusieurs apportaient comme excuses, et que les païens eux-mêmes faisaient valoir en partie; puis il développe les preuves qui s'imposent contre l'usage des spectacles. La religion, disaient ceux qui cherchaient des excuses, a son siège dans les cœurs; or, le plaisir des yeux et des oreilles, tout extérieur, ne saurait la troubler; donc, prendre en son temps quelques jouissances, sans manquer à la crainte de Dieu, ne peut pas être une offense au Seigneur. Ils ne manquaient pas de faire remarquer que tout l'attirail des spectacles, tel que l'exhibition des chevaux, celle des lions, et les jeux où l'on faisait parade de sa belle voix ou de la force de ses muscles, étaient un don de Dieu et, partant, une chose bonne. Nous verrons plus loin que cet argument allait tout droit à l'adresse des chrétiens qui craignaient de se rendre coupables d'idolâtrie, en assistant aux spectacles. — Mais, réplique Tertullien, l'or des idoles elles-mêmes est aussi l'ouvrage de Dieu (c. 2). « Qu'est-ce qui ne vient pas de Dieu, parmi les choses qui l'offensent? Or, si cela l'offense, cela cesse d'être de Dieu; et l'offense commence à l'instant où cela cesse de lui appartenir. » Les hommes détournent les choses de leur but primitif et divin. Quelques chrétiens s'abritaient enfin derrière cette raison qu'une pareille défense ne se trouve nulle part mentionnée dans les saintes Écritures. Tertullien réfute ces excuses; puis il expose les motifs qui doivent faire fuir les spectacles. C'est d'abord l'idolâtrie, sur laquelle est bâti tout l'arsenal (*paratura*) des spectacles, ce que leur origine montre suffisamment, il le prouve avec détails. C'est ensuite l'immoralité des spectacles; ils sont une forme de la volupté (*species voluptatis*); il est impossible qu'aux jeux de cirque, on n'éprouve pas une émotion passionnée, une commotion dans l'âme, qui afflige en nous l'Esprit-Saint. Tertullien, à propos de sa critique morale de tous les genres de spectacles, dit quelques mots de la tragédie et de la comédie et se prononce nettement contre la littérature profane en général : *Doctrinam sæcularis littera-*

turæ et stultitiæ apud Deum deputatam aspernamur (1), nous méprisons la littérature du siècle comme une folie devant Dieu, phrase en qui se pourrait bien résumer toute la tendance littéraire de Tertullien. Ce réaliste conclut en ces termes son réquisitoire contre le drame : *Quod in facto rejicitur, etiam in dicto non est recipiendum* (2). C'est à la condamnation des spectacles, dit-il, que les païens eux-mêmes reconnaissent surtout les chrétiens (3). Le temps de jouir n'est point encore venu pour eux. Et pourtant, quelles grandes jouissances morales le christianisme n'offre-t-il pas déjà maintenant ! Oui, vraiment ! « si le drame littéraire réjouit, nous avons assez de littérature, de vers, de sentences, de cantiques dans lesquels la vérité remplace la fable et qui au lieu de strophes artistiques nous offrent une grande simplicité (4). » En terminant, Tertullien console les chrétiens qui renoncent aux spectacles païens par le spectacle de la prochaine et magnifique arrivée du Seigneur. Là, dans un brillant tableau que son imagination et son esprit tracent du spectacle qui aura lieu au jugement dernier, éclate toute la passion de sa nature, toute la haine de son âme contre le paganisme. La colère ne le rend pas seulement éloquent, elle le rend encore poète (5).

1. C. 18.
2. Ibid.
3. « Numquid ergo superest, ut ab ipsis ethnicis responsum flagitemus ? Illi nobis jam renuntient, an liceat Christianis spectaculo uti. Atquin hinc vel maxime intellegunt factum Christianum de repudio spectaculorum. » C. 24. Par là on peut reconnaître l'importance des spectacles pour le polythéisme de cette époque.
4. « Si scenicæ doctrinæ delectant, satis nobis litterarum est, satis versuum, satis sententiarum, satis etiam canticorum, satis vocum, nec fabulæ, sed veritates, nec strophæ, sed simplicitates. » C. 29. « Strophæ » est spirituellement pris ici à double sens, de même que « fabulæ, » car il signifie également « intrigue ; » mais cette nuance ne saurait passer dans une traduction. S'il s'agissait de musique, et non de poésie, peut-être pourrait-on traduire par « artifice. »
5. Ce passage caractérise trop bien Tertullien pour n'en pas citer quelques lignes : « Quæ tunc spectaculi latitudo ! quid admirer ? quid rideam ? ubi gaudeam ? ubi exultem, spectans tot ac tantos reges, qui in cœlum recepti nuntiabantur, cum ipso Jove et ipsis suis testibus in imis tenebris congemiscentes ! — Tunc magis tragœdi audiendi, magis scilicet vocales in sua propria calamitate ; tunc histriones cognoscendi, solutiores multo per ignem ; tunc spectandus auriga, in flammea rota totus rubens, » etc. C. 30.

L'autre écrit, composé de vingt-quatre chapitres, s'appuie sur celui dont nous venons de parler (ch. 13), et considère le crime d'idolâtrie en général. C'était, nous l'avons vu, un des principaux arguments contre les spectacles, et l'auteur le met en avant pour défendre toute participation et tout commerce avec la religion païenne, surtout dans ses industries et ses diverses fonctions. — L'introduction nous montre clairement à quels sophismes Tertullien se laisse conduire par sa sévérité extrême et par ses sarcasmes passionnés. Le crime principal de la race humaine, dit-il, est l'idolâtrie; c'est la cause principale du jugement (1). Elle renferme tous les autres crimes. Ainsi, l'idolâtre est un meurtrier, car il se tue lui-même; il se rend coupable de viol et d'adultère, car il viole la vérité et il se souille lui-même (2); il est un fourbe, car il prive Dieu de l'honneur qu'il lui doit. Un détail intéressant à observer, c'est la position que prend ensuite un avocat du christianisme tel que Tertullien par rapport à l'art et à la profession artistique. Presque tous les arts plastiques des anciens reposaient sur la religion ou la mythologie; il assigne donc pour domaine à l'artiste chrétien soit ce qui est purement de l'usage vulgaire, plus mal payé, mais plus indispensable; soit les travaux du luxe privé, bien qu'il le réprouve. La façon dont il s'exprime met pleinement en relief, avec ce dernier point, sa manière de voir hostile à l'art en général : « Tot sunt artium quot hominum concupiscentiæ. — Sufficiat ad quæstum artificiorum frequentior omni superstitione luxuria et ambitio. (C. 8) » On serait tenté de croire qu'il ne connaît d'autres sources de l'art que les passions de l'homme, et que, d'après lui, l'art n'aurait aucun droit à exister par lui-même. On voit aussi par là que le culte chrétien n'avait pas encore besoin de l'art à cette époque, car nul mot de l'auteur n'y fait allusion.

1. « Principale crimen generis humani, summus sæculi reatus, tota causa judicii idololatria. »

2. Ce n'est qu'approximativement qu'on peut rendre ces expressions : « Proinde adulterium et stuprum in eodem recognoscas : nam qui falsis deis servit, sine dubio adulter est veritatis, quia omne falsum adulterium est. Sic et in stupro mergitur. Quis enim immundis spiritibus cooperator non conspurcatus et constupratus incedit? » C. 1.

Il y a encore un intérêt tout particulier à considérer comment Tertullien déclare la position d'un maître d'école et celle d'un professeur de belles-lettres, *Professor litterarum*, incompatibles avec le christianisme (c. 10) : la raison en est, dit-il, que ces professions ont plusieurs points de contact avec l'idolâtrie. Ces maîtres devaient enseigner la mythologie, observer les fêtes des dieux à cause de leurs revenus et des cadeaux qu'ils recevaient à l'occasion de ces fêtes, et il n'y avait point d'écoles chrétiennes. Mais, remarque Tertullien, peut-être va-t-on objecter que, s'il n'est pas permis aux serviteurs de Dieu d'enseigner la littérature, il ne doit pas non plus leur être permis de l'apprendre. Cette conclusion lui paraît inadmissible. La vie exige souvent la culture intellectuelle, et, sans les études profanes, il n'est pas possible de se livrer aux études divines. On ne saurait donc nier la nécessité de l'éducation littéraire. La manière d'apprendre et celle d'enseigner, *ratio discendi et docendi*, est aussi bien différente. L'élève chrétien qui reçoit des leçons de mythologie est tout aussi à l'abri que celui qui reçoit d'une personne inexpérimentée un poison qu'il n'avale pas, parce qu'il en connaît la nature. Il n'est pas obligé non plus de célébrer les fêtes scolaires. Remarquons en outre que Tertullien considère l'office d'un fonctionnaire public comme difficilement compatible avec les idées du christianisme, et le service militaire comme absolument opposé à son esprit : mais ces opinions ne furent pas alors partagées par beaucoup de chrétiens, ainsi que le montre son récit lui-même.

A cette classe se rapportent encore quatre écrits de Tertullien composés à l'époque où il professait ouvertement les opinions de Montan. Deux d'entre eux ont toutefois un intérêt plus général et une plus grande valeur littéraire, et de ces deux l'un se rattache au livre *De idololatria*. C'est le petit Traité de la couronne, *De corona*, qui comprend quinze chapitres. Il dut son origine à une circonstance particulière : dans la distribution d'une récompense impériale, un soldat chrétien, craignant de se rendre coupable d'idolâtrie, s'était montré avec la couronne de laurier à la main, au lieu de l'avoir sur le front. Les chrétiens regardaient comme un acte manifeste-

ment païen de couronner leur tête. Mis en demeure de s'expliquer, le soldat avoua ouvertement qu'il était chrétien, procédé qui fut désapprouvé par plusieurs et considéré comme une provocation au martyre. Dans cet écrit, Tertullien défend le soldat, célèbre son aveu comme un acte héroïque, et cherche à prouver que cette défense des mœurs chrétiennes est une chose sainte et inviolable. Ce petit ouvrage renferme, à côté de certains passages d'une belle éloquence, quelques passages d'une pure et spirituelle sophistique. — L'autre écrit, composé après la mort de Sévère, est une courte apologie adressée au proconsul de l'Afrique, Scapula, *Ad Scapulam*, et qui ne compte que cinq chapitres. C'est un avertissement au gouverneur de ne point s'attirer la colère de Dieu en persécutant les chrétiens ; il lui met sous les yeux divers exemples de la justice divine qui a su atteindre ses ennemis. En termes éloquents, il revendique ici encore la tolérance religieuse (1). Ce petit traité, qui se recommande par plusieurs notices historiques importantes, montre une fois de plus que Tertullien ne se faisait point scrupule de se copier lui-même, car le deuxième chapitre est presque intégralement extrait de l'*Apologeticum*. — Les deux autres écrits, de moindre intérêt pour nous, sont des œuvres polémiques en faveur du montanisme. Ils se relient, sous certains rapports, au livre *De corona* en tant qu'ils célèbrent le mérite attaché au martyre. L'un : « *Scorpiace* » (contrepoison contre la morsure du scorpion; formé de quinze chapitres), est contre les gnostiques qui niaient ce mérite ; l'autre, sur la fuite dans la persécution, *De fuga in persecutione*, comprend quatorze chapitres et bat en brèche l'opinion, alors répandue dans l'Église, d'après laquelle il était permis de fuir pour échapper à la mort du martyre.

Parmi les écrits de la seconde classe, que nous allons examiner maintenant, celui qui, sans contredit, offre, avec le plus d'attrait, un caractère plus universel, une marche plus philo-

1. « Humani juris et naturalis potestatis est unicuique, quod putaverit, colere, nec alii obest aut prodest alterius religio. Sed nec religionis est cogere religionem, » etc. C. 2.

sophique, est le livre : De la Patience, *De patientia*, en seize chapitres. Il nous fournit en même temps sur l'auteur des traits saillants d'une valeur toute spéciale. Tertullien dissertant de la patience nous produit l'effet d'un aveugle qui écrirait sur les couleurs ! L'auteur, dès le début, reconnaît ce contraste avec une aimable franchise : « Au nom du Seigneur Dieu, dit-il, je reconnais que c'est de ma part une audace téméraire, sinon impudente, d'écrire sur la patience, moi qui suis si peu en état de la mettre en pratique. Je reconnais qu'il est nécessaire de savoir accomplir soi-même une chose qu'on entreprend de prouver et de recommander ; je sais qu'il faut prêcher par l'autorité de l'exemple, pour n'avoir pas, en parlant, à rougir de ses actions. » Mais cette honte doit précisément lui apprendre à faire lui-même ce qu'il conseille aux autres. Pour parvenir à un si grand résultat, il est vrai, la grâce de Dieu est nécessaire. Cependant, c'est déjà une consolation de parler de ce qu'on ne possède pas, à la manière des malades qui parlent des bienfaits de la santé. « Ainsi misérable que je suis, toujours malade de la fièvre de l'impatience, il me faut toujours soupirer après la santé de la patience, la demander à grands cris et, hélas ! ne pas l'obtenir. Il me faut considérer, à la vue de ma propre faiblesse, qu'on n'obtient pas facilement la santé de la foi et de la discipline chrétienne, à moins de s'appliquer à pratiquer la patience. » Aussi les païens l'honorent-ils comme la plus grande vertu : divisés sur d'autres points, les philosophes de toutes les écoles sont ici d'accord et empruntent d'elle toute ostentation de sagesse. — Cette introduction se distingue par la fraîcheur, la vie et la chaleur personnelle de la narration. Tertullien sait, en général, attacher par ses introductions très souvent pleines d'originalité ; ici la comparaison du malade, très habilement choisie, a une saveur toute particulière.

Le développement du récit est le suivant. L'exemple de Dieu, en tant que Père et Fils, nous recommande cette vertu qui lui est essentielle. Il faut obéir à Dieu, et nous lui obéissons en pratiquant cette vertu. L'obéissance et la patience se tiennent : pas d'obéissance possible si l'on n'est patient. C'en serait assez pour recommander cette vertu ; mais, dans les choses

édifiantes, trop parler n'est pas un défaut. « Quand on parle d'un bien, le sujet mérite qu'on examine le mal qui lui est opposé, car l'on comprend mieux ce qu'il faut faire, si on parle aussi de ce qu'il faut éviter. Considérons donc l'impatience » (c. 5). Elle a son origine dans le démon, comme la patience a la sienne en Dieu : l'on ne saurait déterminer si Satan a été d'abord mauvais ou impatient. L'impatience est la mère de tous les péchés. Le mal lui-même n'est que l'impatience du bien, *impatientia boni* (1). — La patience est inséparable de la foi; elle la suit ou la précède. Elle est une vertu spécifiquement chrétienne; c'est par elle que la loi fut accomplie et agrandie : la patience avait fait défaut dans la loi de justice; elle n'était pas encore sur la terre, parce que la foi en était absente. — Tertullien examine ensuite, aux chapitres septième et suivants, les sources principales de l'impatience : les revers de fortune, les offenses, la perte des parents, la vengeance « son plus grand aiguillon, » et il montre combien tous ces motifs sont injustes; à combien plus forte raison les mobiles plus insignifiants encore ! Mais la récompense de la patience est la félicité. Elle prête la main à la pénitence : elle est la mère de l'amour chrétien. C'est ainsi qu'elle a les plus intimes rapports avec les trois vertus cardinales. « Les langues, les sciences, les prophéties passent; la foi, l'espérance, la charité restent : la foi, introduite par la patience du Christ; l'espérance, qu'attend la patience de l'homme; la charité qui, sous la conduite de Dieu, accompagne la patience » (c. 12). Le corps lui-même ne doit pas se priver de cette vertu, car, sans elle, la chair est faible. Isaïe, saint Etienne, Job sont ensuite cités comme des modèles de patience. Le tout se termine (c. 15), par un panégyrique de la patience; le récit s'anime, et la personnification de cette vertu plus ou moins apparente déjà dans tout le livre, arrive à son plus grand relief; car la physionomie, *effigies*, et l'attitude, *habitus*, de la patience sont également décrits : « Son visage est calme et tranquille; le front est pur; point de rides creusées par la tristesse ou par la colère; les sourcils in-

1. Remarquons que le mot latin *impatiens* a une signification beaucoup plus large que le mot français *impatient*.

clinés annoncent la joie, les yeux baissés par l'humilité, non par le malheur; le silence orne la bouche; le teint est celui des personnes innocentes et sans inquiétude; la tête s'agite fréquemment contre le diable avec un sourire menaçant; la poitrine est ceinte d'un habit blanc comme la neige qui s'ajuste au corps et ne flotte pas tout autour. Elle est assise sur le trône de l'esprit le plus calme et le plus doux. Car où Dieu est, là est aussi sa fille adoptive, la Patience. » Telle est la patience chrétienne, tout autre que la patience fausse et injurieuse des païens, tout autre que celle des parasites, des capteurs d'héritages, des maris qui n'épousent une femme que pour accaparer sa dot.

Cette analyse, que j'ai donnée exactement pour caractériser avec plus de force la diction de Tertullien dans ce domaine moral et didactique, n'accuse, il est vrai, ni un ordre logique et invariable, ni surtout l'art de la composition; il faut dire pourtant que Tertullien a su vivement éveiller l'intérêt, dans l'introduction, et qu'il l'a, vers la fin, augmenté encore. De fait, il s'entend toujours à captiver: là même où il ne satisfait pas la raison, il frappe d'autant plus en excitant la sensibilité et l'imagination, en sorte que, là où l'ordre de la disposition laisse à désirer, il surprend encore par l'originalité de la pensée et de l'expression. Très subjectif, l'âme très ardente, Tertullien a donné à cet ouvrage un relief et un caractère que n'ont pas les ouvrages classiques qui traitent le même sujet: on sent à chaque ligne que, pour lui, aborder la question, c'est aborder une chose du cœur. Cette vertu, à laquelle il peut si difficilement plier sa nature, ne lui apparaît que dans un jour plus idéal. La personnification des vertus et des vices, telle qu'elle ressort de ses expressions, n'est pas toujours traitée avec un égal bonheur, mais elle marque son style d'un cachet particulièrement chrétien et poétique. L'allégorie est, en effet, une forme de l'art chrétien. Dans la comparaison qui termine le livre et dont nous avons parlé plus haut, se trouve un mélange curieux d'objectivité classique et matérielle qui contraste avec la manière spirituelle d'écrire propre au christianisme; le calme même, qui convient à une statue classique, est détruit par le mouvement de la tête.

Les autres écrits de cette classe, considérés au point de vue

littéraire, restent sans conteste bien loin derrière celui dont nous venons de rendre compte : je suis donc autorisé à en parler brièvement.

Le petit traité sur la Prière, *De oratione*, en vingt-neuf chapitres, écrit dans un style simple et digne, donne d'abord une explication du *Pater*, la prière κατ' ἐξοχήν, dans laquelle Tertullien trouve un abrégé de tout l'Évangile ; il parle ensuite du temps, du lieu, de la manière de prier, des usages extérieurs ainsi que de la disposition de l'âme, et, dans quelques pages où le récit semble prendre un élan tout poétique, il termine par l'éloge de la puissance de la prière.

Tertullien a consacré plusieurs travaux au mariage chrétien, mais plus particulièrement à la question des secondes noces; le plus attrayant de tous et le premier en date est celui qu'il intitule : A mon épouse, *Ad uxorem.* Composé de deux livres divisés chacun en huit chapitres, il fait connaître à sa femme sa pensée dans le cas où il viendrait à mourir. C'est aussi cet intérêt personnel qui donne à ce livre un attrait particulier. Dans le premier livre, Tertullien se prononce contre les secondes noces, tout en déclarant idéale une abstinence complète sous le rapport charnel : malgré cela, et en considération de l'humaine fragilité il ne rejette pas formellement un second mariage ; mais il exige, dans le second livre, qu'on n'épouse pas un païen et il expose tous les inconvénients et désagréments de ces mariages mixtes. Par contre, il esquisse, en terminant, un beau portrait du bonheur offert par le mariage vraiment chrétien, alors que « deux sont réellement une seule chair, et qu'il n'y a de séparation ni spirituelle ni corporelle (1). » Mais, une fois passé au montanisme, il traite bien plus sévèrement cette question dans son écrit de l'Exhortation à la chasteté, *De exhortatione castitatis*, qui a treize chapitres, et dans un autre, en seize chapitres, qu'il intitule: De la Monogamie, *De Monogamia*, et où il prend à partie les orthodoxes, *Psychici.* Là, il rejette absolument les secondes noces : les

1. « Ambo fratres, ambo conservi, nulla spiritus carnisve discretio. Atquin vere duo in carne una; ubi caro una, unus et spiritus. » C. 9. Cf. aussi *De Monogamia*, c. 9.

premières étant déjà pour l'éternité, un second mariage est mis sur la même ligne que l'adultère. Dans le second écrit surtout se montrent de nouveau toutes les qualités brillantes de l'auteur comme polémiste : énergie de l'expression, déduction séduisante, mordante ironie (1).

Tout aussi intéressants sous le rapport de l'histoire de la civilisation que caractéristiques pour l'auteur sont les deux livres sur la toilette des femmes, *De cultu feminarum*, en neuf et treize chapitres. Dans le premier il avertit les femmes de s'abstenir des toilettes précieuses, des vêtements bigarrés et de la parure variée de cette époque; nous avons là une preuve palpable du nombre de gens riches ou aisés que la communauté chrétienne comptait alors, surtout en Afrique, parmi ses membres. Le deuxième livre leur défend particulièrement d'employer les cosmétiques, à l'aide desquels une mode insensée tâchait alors de corriger la nature. L'écrit si difficile, si obscur, et pourtant si original sur le Manteau, *De Pallio*, qui n'a que six chapitres, fait, d'une façon remarquable, pendant au précédent. Il est d'une nature si personnelle qu'on peut à peine le classer à bon droit dans l'une des trois catégories des écrits de Tertullien : il ne sera donc point inutile d'en faire mention. Tertullien avait été la risée de ses concitoyens pour avoir revêtu, au lieu de la toge, le pallium porté par les philosophes grecs et dont s'affublaient aussi les ascètes chrétiens; il se défend, et répond à cette plaisanterie par le sarcasme le plus amer. Il est bon de remarquer que Tertullien, à la fin de l'opuscule, fait intervenir et met en avant le pallium lui-même à titre de défenseur (2).

Les autres écrits de cette classe offrent un bien moindre intérêt littéraire; ils sont en partie dogmatiques, ou bien ils traitent des détails particuliers de la discipline ecclésiastique, au point de vue montaniste. D'abord le livre sur le baptême, *De baptismo*, écrit à l'occasion d'une secte hérétique qui rejetait le

1. V. notamment c. 16.
2. L'introduction donne aussi un bel exemple de la brillante ironie de Tertullien : « Principes semper Africæ, viri Carthaginienses, vetustate nobiles, novitate felices, gaudeo vos tam prosperos temporum, cum ita vacat ac juvat, habitus denotare, » etc.

baptême, renferme plusieurs passages vraiment éloquents (1). Vient ensuite le livre sur la pénitence, *De pœnitentia*, et l'écrit pour rectifier ce livre au point de vue montaniste, *De pudicitia*. Dans ce dernier, Tertullien refuse à l'Église le droit et le pouvoir de pardonner les péchés mortels (et surtout la *mœchia*). Inscrivons après cela les deux écrits montanistes sur le jeûne, *De jejuniis*, et sur le voile des vierges, *De virginibus velandis*; le premier invite à une sévère retenue dans le manger et contient contre les orthodoxes une polémique qui dépasse toute mesure (2).

La troisième classe des écrits de Tertullien que l'on peut appeler polémico-dogmatiques, ne rentre pas, nous l'avons dit, dans le cadre de notre étude. Ils ne peuvent nous intéresser qu'indirectement et en tant qu'ils ont quelque importance pour nous faire mieux connaître le caractère personnel de Tertullien et sa valeur littéraire. Sous ce rapport, je les ai mentionnés plus haut, dans le coup d'œil général sur l'auteur. La plupart et les plus considérables sont consacrés au combat contre la gnose, combat qui, comme nous l'avons vu, fut d'une très grande importance pour le développement intérieur de Tertullien. Quelques autres sont dignes de remarque, en ce qu'ils nous montrent son montanisme sous son côté le plus vil, surtout dans son contraste avec l'Église générale. D'autre part, le plus ancien écrit de cette classe mérite d'être cité, précisément parce qu'il nous présente l'auteur comme un orthodoxe sévère. Dans ce livre, *De præscriptione hæreticorum*, écrit contre les hérétiques et principalement contre les gnostiques, Tertullien combat l'hérésie avec des armes empruntées à la jurisprudence. Il conteste aux hérétiques tout droit de s'appuyer sur l'Écriture sainte, parce qu'elle est en la possession de l'Église. On ne doit pas leur permettre de discuter sur l'Écriture sainte, puisque, étant hérétiques, ils ne sont plus

1. Par exemple ch. 2 et 3.

2. Qu'on lise, par ex., le passage : « Deus enim tibi venter est et pulmo templum, et aqualiculus altare, et sacerdos coquus, et sanctus spiritus nidor, et condimenta charismata, et ructus prophetia » (c. 16); ou bien : « apud te agape in caccabis fervet, fides in culinis calet, spes in ferculis jacet » (c. 17). Là se montre, sous son jour le plus repoussant, le réalisme de Tertullien.

chrétiens; ils devraient donc d'abord prouver ce point. L' « objection » générale, qui leur défend de prendre part à ce débat, est la *Præscriptio*. Tertullien, en donnant la tradition apostolique comme critérium de la vérité, posa le premier la base propre du catholicisme, lui qui devait plus tard, comme montaniste, combattre l'Église avec tant d'animosité (1). Il ne met pas moins d'acrimonie à combattre, dans ce livre, la philosophie : il repousse toute spéculation; après l'Évangile, la philosophie n'est plus nécessaire : *cum credimus, nihil desideramus ultra credere* (c. 7). Pour lui, les philosophes ne sont que les patriarches des hérétiques (2).

A ne considérer que le nombre et la variété de ses écrits, Tertullien devait exercer une grande influence littéraire, surtout à l'époque des origines de la littérature chrétienne de l'Occident. Cette influence fut d'autant plus remarquable que notre auteur, nous l'avons vu, était un des plus illustres représentants de l'Église militante ; au surplus il écrivit à la veille des plus terribles et des plus générales persécutions du christianisme, lesquelles commencèrent vers le milieu du troisième siècle. A cette époque, le danger n'est pas seulement au dehors; la société chrétienne est encore menacée dans sa vie intime par le relâchement des mœurs et par les aspirations des sectaires. Tertullien, apologiste, moraliste et polémiste, devint donc un modèle pour les temps à venir; son successeur immédiat, saint Cyprien, qui se montre de tout point son élève, nous fait voir comment ce modèle fut compris.

1. V. sur la signification du livre : Baur, *Hist. de l'Egl. des trois premiers siècles*, 3e éd., p. 255 et s.

2. Les autres écrits de cette classe sont : « Adversus Marcionem, » libri V; « Adversus Valentinianos » (les deux contre la gnose); « De carne Christi » et « De resurrectione carnis » (aussi contre la doctrine gnostique, le premier contre le docétisme); « Adv. Hermogenem » (contre la doctrine de l'émanation) ; « De anima »; « Adv. Praxean » (contre le monarchianisme); « Adv. Judæos. »

CHAPITRE III

SAINT CYPRIEN.

THASCIUS CÆCILIUS CYPRIANUS (1), compatriote de Tertullien, naquit au commencement du troisième siècle, probablement à Carthage même. Ses parents, à ce qu'il paraît, riches et bien vus, étaient païens. Il devint rhéteur et enseigna sa science avec beaucoup de succès. Un prêtre appelé Cæcilius ou Cæcilianus, et dont peut-être Cyprien reçut le surnom, le convertit au christianisme vers l'an 245. La religion chrétienne jeta de profondes racines dans son cœur et y porta de beaux fruits : elle satisfit en lui un besoin profond de purification morale. Il donna une grande partie de sa fortune aux pauvres, dont il resta toujours l'appui et le soutien. Revêtu, deux ans plus tard, des fonctions du sacerdoce, il fut investi presque aussitôt (248), après la mort de l'évêque, de la dignité épiscopale.

Cet avancement rapide parut extraordinaire, même à cette époque ; mais il montre combien saint Cyprien avait promptement attiré l'attention par son talent et par ses vertus. Il exerça, pendant des années, le ministère épiscopal de la manière la plus remarquable et dans les circonstances les plus difficiles ; c'est peu après en effet (250), que sévit, suscitée par l'État, la persécution systématique contre le christianisme. Il sut se soustraire à celle de Dèce en prenant la fuite, bien que, du lieu même où il se cachait, il restât en communication constante avec son troupeau. De retour après un an, il eut à lutter contre des difficultés intérieures de la communauté et de l'Église. La question des *lapsi* l'occupa avant tout : ils avaient fait défection dans la foi et ils espéraient, grâce à la seule intercession des confesseurs, être reçus à nouveau dans la communion chrétienne avec autant de promptitude qu'ils

1. *Thasci Cæcilii Cypriani opera omnia, rec. et commentar. crit. instrux.*, G. Hartel, 3 Partes (*Corp. script. eccles. latin. Acad. Vindobon.*, vol. III), Vienne, 1868-71 ; Rettberg, *Thascius Cæcilius Cyprianus, représenté d'après sa vie et ses travaux*, Gœttingen, 1831 ; Feohtrup, *St Cyprien, sa vie et sa doctrine*, Munster, 1878.

en avaient mis à la renier. Saint Cyprien combat avec énergie ces mesures relâchées et ordonne une pénitence sévère. C'est alors qu'il écrivit son livre *De lapsis*. Bientôt éclatèrent des querelles entre l'Église africaine et le pape Étienne sur la question du baptême des hérétiques. A cela vint s'ajouter encore, en 253, une peste terrible qui ravagea l'empire romain et principalement l'Afrique. Enfin, après tant de soucis et de troubles, commença, en 257, une nouvelle persécution, sous Valérien. L'année suivante marqua le terme de la vie et des fonctions du saint Évêque. Il eut la gloire, souvent célébrée, mais principalement chantée par Prudence (1), d'avoir été le premier évêque d'Afrique à souffrir le martyre : En 258, il fut décapité à Carthage.

Saint Jérôme rapporte que saint Cyprien, en parlant de Tertullien dont il faisait sa lecture quotidienne, se servait habituellement de l'expression de Maître, *Magister* (2). Ce terme caractérise admirablement le rapport des deux écrivains. Les écrits de saint Cyprien montrent, en effet, que Tertullien lui a indiqué la voie, qu'il a été son maître et son professeur. Non seulement son influence littéraire a des proportions identiques et permettrait de répartir ses ouvrages dans les trois mêmes classes; non seulement plusieurs d'entre eux traitent de matières tout à fait semblables ou offrant du moins des liens de parenté avec celles dont s'occupe Tertullien, car saint Cyprien lui emprunte les pensées, les expressions et les tournures dans son écrit *De oratione dominica* ou dans le *De habitu virginum* ; mais encore il y en a qui ne sont presque qu'une copie, voisine du plagiat, des écrits de Tertullien : tel est l'écrit *De bono patientiæ* qui, plus que tout autre, nous montre la dépendance étroite de saint Cyprien avec Tertullien (3). Le livre *De idolorum vanitate* a aussi le

1. Peristeph., 13.
2. *De vir ill.*, c. 53.
3. Une comparaison de cet écrit avec le livre correspondant de Tertullien est fort instructive ; elle montre très bien la différence des deux auteurs. Dans S. Cyprien l'on voit d'un côté la disette de pensées personnelles ; de l'autre, pourtant, une composition plus simple et plus lucide, car il modifia celle de Tertullien ; on y remarque aussi une narration plus claire et plus unie.

même caractère : il diffère toutefois en ce qu'il n'y a que la dernière partie qui soit prise de l'*Apologeticum* ; tout le reste est extrait presque mot à mot de l'*Octavius* de Minucius Félix. La grande différence entre saint Cyprien et son maître, c'est qu'il n'était ni un esprit original, ni un génie; il lui manquait la passion; sa nature n'était pas portée vers la spéculation; il avait plutôt une grande puissance d'autorité; aussi devint-il une des colonnes de l'orthodoxie; enfin il possédait une modération rare pour une époque si fiévreuse et si agitée. Il y avait aussi dans son esprit et son talent une remarquable clarté. Il montre, dans la vie pratique comme dans ses écrits, une grande habileté à mettre partout à profit son éducation et ses dispositions heureuses; ce qui ne l'empêche pas de se révéler à nous comme un homme doué à la fois d'un cœur tendre, d'une imagination mobile, et aussi d'un caractère ferme. Ces qualités très précieuses se manifestent dans ceux de ses écrits où il a plus d'indépendance et qui sont bien du domaine de notre étude; elles éclatent partout dans son style qui n'est nullement formé sur celui de Tertullien, et qui accuse, au contraire, sa propre originalité. Ce n'est pas chez lui qu'on trouve quelque chose de cette obscurité pénible ou de cette concision énergique de son maître; point de combat avec la langue; point de hâte dans la composition; au contraire, un discours clair, courant et ample qui charme sans avoir la précipitation de celui de Tertullien, mais aussi sans nous accabler de tous ses jeux de mots. Il le pare volontiers ; il l'anime par la chaleur du sentiment; il aime à développer une comparaison avec détails (1) : là s'accuse aussi une particularité de l'imagination chrétienne, dans des allégories qui plus tard servirent en partie de modèle. Ses écrits se distinguent encore de ceux de son prédécesseur par une meilleure ordonnance du sujet et une disposition plus claire (2). Il emprunte très souvent ses pensées à Tertullien; il les emprunte souvent aussi à la Bible

1. Les auteurs chrétiens du siècle suivant tenaient en haute estime l'éloquence de S. Cyprien, ainsi que nous l'apprennent les jugements aussi élogieux que justes d'un S. Jérôme, *Epist.* 58, *ad Paulin.*, et d'un Prudence, I. 1, v. 11 et s.; cf. aussi Lactance, *Div. Inst.*, V, c. 1.

2. V. plus haut, page 68, remarque 3.

et émaille de textes ses travaux : mais, moins il est créateur dans la pensée, plus la composition, qui souvent chez nous est la chose principale, devait lui être facile.

Parmi les écrits de saint Cyprien qui nous intéressent le plus, il faut citer le premier en date : *Ad Donatum*, intitulé aussi *De gratia Dei*, et composé probablement peu après sa conversion au christianisme, dans l'intention de la justifier et de gagner d'autres âmes à la religion chrétienne. C'est un monologue adressé à son ami, nouveau converti, avec lequel il est assis sous la tonnelle d'un jardin. L'auteur décrit et exalte la nouvelle naissance que le baptême a accomplie en lui, le renouvellement entier du cœur qu'il avait auparavant regardé comme impossible, et il explique comment, après avoir brisé les liens de l'erreur, il a quitté le chemin du vice pour s'engager dans celui de la vertu. Pour faire ressortir davantage le prix de la grâce divine, il exhorte son ami (c. 6) à jeter un coup d'œil avec lui sur le monde païen, enseveli dans les ténèbres, absolument comme s'ils étaient au sommet d'une montagne et qu'ils contemplassent ce même monde étendu à leurs pieds. Quel tableau se déroule ! Sur toutes les routes de la terre ferme et de la mer, des voleurs ; ou bien, partout la guerre. Et dans les villes ! — Une agitation plus triste encore que toute solitude. Les jeux des gladiateurs font couler le sang qui récrée la volupté de regards pleins de cruauté. Voilà donc pourquoi l'on *engraisse* des hommes ! L'homme est tué pour le plaisir de l'homme, et, dans ce but, on emploie même un art particulier, de sorte qu'on enseigne le crime comme on enseignerait une science. Quoi de plus inhumain ? Voici ensuite les combats d'animaux ; puis les théâtres, avec leurs tragédies pleines des horreurs du parricide et de l'inceste, avec leurs mimes immoraux, qui enseignent l'adultère. Tel est le tableau de la vie publique. Mais si le regard pouvait pénétrer dans l'intérieur des maisons, quelle impudicité ! Ce qu'ils blâment publiquement, ils le commettent là en cachette. — Il promène son regard sur le Forum ; il examine la rage des procès, la torture, la corruption des juges. Enfin pour ne pas être partial, il considère encore ce que l'ignorance du monde fait tenir pour des biens (c. 11). Il faut les fuir aussi, les vains

titres acquis au prix de quelles bassesses, achetés au prix de quelles pertes; la richesse, avec l'avarice et les soucis à sa suite; la puissance, qui fait que ceux mêmes qui la possèdent craignent jusqu'à ceux qu'ils protègent! — Celui-là seul, qui se détourne du monde pour aller à Dieu, acquiert la tranquillité intérieure, une sûreté certaine et durable; il peut se vanter de posséder dans sa conscience tout ce qui, dans les choses humaines, semble aux autres grand et élevé (c. 14). En terminant, saint Cyprien exhorte son ami, qui déjà a été enrôlé dans le camp spirituel de la milice céleste, d'observer une discipline sévère.

Écrit avec âme, mais cependant dans un style maniéré qui rappelle encore l'ancien rhéteur (1), ce petit ouvrage montre bien le contraste entre la vie fraîche et intérieure du christianisme plein de jeunesse, et la vie tout à fait extérieure et corrompue du paganisme qui tombe en décrépitude.

Le livre *De mortalitate* offre un intérêt plus général et a un caractère plus indépendant. Saint Cyprien l'adressa à ses ouailles, à l'époque de la grande peste, pour les fortifier et les consoler. Les soldats de Dieu, dit-il au début, ne doivent pas trembler devant les orages du monde qui ne peuvent occasionner que ce que Dieu a prédit. La fin du monde approche. Et ces souffrances, si elles ont lieu, sont un gage de l'accomplissement des promesses. Celui-là seul est inquiet et triste qui n'a ni foi ni espérance. Et qu'offre-t-elle donc la vie d'ici-bas? Elle est un combat continuel contre le démon.

L'esprit de l'homme, assiégé par lui, doit combattre tantôt un vice et tantôt un autre. La cupidité vaincue, la volupté se lève; après sa défaite, vient le tour de l'ambition, etc. (2). Une mort rapide, qui nous conduit au Christ, n'en est que meilleure. Mais trop souvent nous manquons de foi aux promesses divines. C'est là précisément un temps d'épreuve. Et

1. C'est le jugement de S. Augustin lui-même, *De doctrina christ.*, IV, c. 14.

2. « Obsessa mens hominis et undique diaboli infestatione vallata vix occurrit singulis (sc. vitiis), vix resistit : si avaritia prostrata est, exsurgit libido, » etc., c. 4. Cette image se retrouve souvent dans la poésie du moyen âge avec de plus amples développements. On la rencontre même dramatisée.

c'est justement en cela que, nous chrétiens, nous nous distinguons des païens : tandis que ces derniers se plaignent et murmurent dans le malheur, nous restons, nous, attachés à la vertu et à la foi ; bien plus, la douleur est pour nous une épreuve (c. 13). — Il fait alors une vive peinture des terribles accès de la peste, qui sévissait alors (c. 14), puis il s'écrie : Quelle grandeur d'âme que d'affronter avec courage toutes les attaques de la destruction et de la mort ! Quelle sublimité que de se tenir debout sous les ruines de l'humanité, au lieu de rester étendu sur le sol avec ceux qui n'espèrent point en Dieu ! Il n'y a que les païens qui doivent craindre la mort : les chrétiens vont au-devant de la récompense éternelle. Dans ce monde, nous ne sommes que des hôtes et des étrangers. — Il termine en jetant un regard sur la réception bienheureuse qui les attend dans la patrie, dans le paradis.

Voilà des indications suffisantes pour caractériser cet écrit où le cœur chrétien trouve une expression pleine de vie et de chaleur : nous avons là un beau spécimen de l'éloquence particulière à saint Cyprien.

Nous consacrons encore quelques lignes à apprécier en détail un autre de ses écrits. Composé en même temps que le précédent, il traite en partie des mêmes matières ; mais, comme le premier, il a un caractère apologétique : c'est la lettre : *Ad Demetrianum*. Demetrianus paraît ici comme le représentant des païens : Or, saint Cyprien rejette sur les païens eux-mêmes un reproche qui consistait à faire retomber sur le christianisme toutes les calamités de cette époque si éprouvée : le reproche n'était certes pas nouveau ; mais ils le rééditaient à l'occasion de la peste. Saint Cyprien les accuse donc de provoquer la colère de Dieu, etc. ; il réfute leurs arguments en montrant que le monde, entré dans un âge de décrépitude, touche à sa fin. Depuis longtemps déjà, l'on a prédit un tel état pour les derniers jours : le point de vue est donc le même que dans l'écrit précédent. Le vieux monde en effet s'acheminait vers sa fin. « Parmi les garçons nous voyons des têtes grises ; les cheveux tombent avant d'atteindre leur pleine croissance ; la vieillesse n'est plus le terme et le couronnement des années, mais on est vieillard avant l'âge.

— C'est ainsi que ce qui naît maintenant dégénère par l'âge du monde lui-même » (1). C'est en ces termes que S. Cyprien dépeint cette décadence physique des anciens peuples à cette époque, décadence dont le fait nous est attesté d'ailleurs, et qui forme une circonstance décisive dans le développement historique du monde. — Dieu est courroucé non seulement parce que les païens lui refusent leurs adorations, mais parce qu'ils se livrent à la dépravation. « Vous vous plaignez, s'écrie saint Cyprien (c. 10), des ennemis extérieurs, qui oppriment l'empire, comme si la paix régnait sous vos toges. Vous vous plaignez de la stérilité et de la famine, comme si ces maux n'étaient pas un fruit de la cupidité plutôt que le résultat de la sécheresse. Vous vous plaignez que la terre produit moins qu'autrefois, comme si ce qu'elle porte était donné aux indigents. Et la peste, que vous accusez, ne fait qu'augmenter votre culpabilité, parce que, convoitant la proie des morts, vous abandonnez les malades afin de leur rendre le salut impossible. Voilà pourquoi vous méritez cette punition du ciel. De plus, vous persécutez les serviteurs de Dieu ; mais sa vengeance les protège. Cependant, si cette calamité nous atteint comme vous, elle n'est point pour nous une punition : nous n'en souffrons pas comme vous en effet ; mais la foi et l'espérance maintiennent notre courage » (c. 18 et s.). En terminant, l'auteur fait une peinture des peines éternelles de l'enfer, et il exhorte les païens à se tourner vers Dieu, pendant qu'il en est temps encore, et à sauver leurs âmes (c. 23 et s.). — Cet écrit nous montre plus exactement qu'aucun autre jusqu'où pouvait s'élever l'éloquence de saint Cyprien.

Parmi ses autres travaux il y en a deux qui contribuèrent puissamment à mettre en relief le caractère particulier du catholicisme et qui, à cause de leur importance dogmatique, méritent au moins d'être mentionnés ici. Dans l'un, sur l'unité de l'Église, *De unitate ecclesiæ*, nous trouvons développé le

1. « Nec ætas in senectutem desinit, sed incipit a senectute. Sic in ortu adhuc suo ad finem nativitas properat, sic quodcumque nunc nascitur mundi ipsius senectute degenerat, ut nemo mirari debeat singula in mundo deficere cœpisse, cum ipse jam mundus totus in defectione sit et in fine. » *C.* 4.

dogme « hors de l'église point de salut »; dans l'autre, sur le travail et l'aumône, *De opere et eleemosynis*, nous avons la doctrine que les théologiens étudient sous le nom de *opus operatum*. Les deux écrits durent le jour à des circonstances particulières (1).

Nous avons aussi de saint Cyprien tout un volume de lettres spirituelles adressées à des particuliers ou à des églises. Elles traitent soit des questions dogmatiques, soit des questions de pratiques ecclésiastiques; c'est une source importante pour l'étude des antiquités et pour l'histoire ecclésiastique. Quelques-unes ont, avec un intérêt général et humanitaire, une valeur littéraire très grande : telles sont les lettres de consolation aux confesseurs (2), la lettre d'encouragement à l'Église de Thibaris à l'occasion de la persécution (3) : le style de saint Cyprien s'y montre sous son jour le plus brillant et, en même temps, dans toute sa singularité.

CHAPITRE IV

ARNOBE.

Ce n'est qu'un demi-siècle après saint Cyprien que nous rencontrons de nouveau un représentant de la prose chrétienne-latine (4), et ce représentant, ARNOBE (5), est aussi un Africain. Saint Jérôme (6) nous apprend que, sous Dioclétien, il professait la rhétorique avec distinction à Sicca en Afrique.

1. Les autres écrits que nous n'avons pas nommés sont : *Ad Quirinum* (*Testimoniorum adversus Judæos libri tres*); *Ad Fortunatum* (*De exhortatione martyrii*) ; *De zelo et livore; Sententiæ episcoporum numero LXXXVII de hæreticis baptizandis*.

2. V. entre autres Ep. 37. Signalons aussi les lettres 6, 10, 13, 15, 28, adressées aux confesseurs.

3. Ep. 58, cf. en particulier, c. 9.

4. Nous consacrerons plus tard une étude spéciale à la poésie.

5. *Arnobii Adversus nationes libri VII, recens. et comment. critic. instruxit A. Reifferscheid* (*corp. script. eccles. latin. Acad. Vindobon.*, vol. IV), Vienne, 1875.

6. *De viris illustr.*, c. 79.

D'origine païenne, il avait, nous dit le même docteur (1), combattu d'abord le christianisme ; puis, après sa conversion et pour donner un gage de sa sincérité, il avait composé un ouvrage apologétique, les Sept livres contre les païens, *Adversus nationes* (2), libri VII. Cela n'est pas invraisemblable, car l'ouvrage même, écrit probablement peu de temps après la persécution de Dioclétien (3) montre qu'Arnobe n'avait pas alors entièrement dépouillé les restes du paganisme. Nous y trouvons notamment maintes opinions spéculatives complètement contraires à la doctrine chrétienne. On peut bien démêler, à travers les explications de l'ouvrage, comment Arnobe fut gagné au christianisme. Il est même fort intéressant de constater que la route par laquelle il y arriva est celle qu'avaient prise la plupart des lettrés de cette époque. Ce ne fut pas un besoin de rédemption, comme pour saint Cyprien, ni les qualités particulières du christianisme qui donnèrent à la conversion d'Arnobe la première impulsion : ce fut plutôt le manque de solidité du paganisme. Le polythéisme de la religion nationale était immoral autant qu'absurde ; il s'en détacha lorsqu'il vit qu'une explication même allégorique de ces choses ne conduisait qu'à des contradictions ridicules. Alors et avant tout, le monothéisme des chrétiens frappa son attention ; mais il faut reconnaître qu'il ne sut pas d'abord le comprendre dans toute sa pureté. Un autre motif de conversion, tiré de la promesse d'immortalité que le christianisme offrait à ses adeptes, vint

1. *Chron. Eus. ad ann. XX Constantini.*

2. Ainsi d'après le manuscrit unique, S. Jérôme dit (*De vir. illustr.*, l. c.) : « Scripsit adversus *gentes* quæ vulgo extant volumina. » Cette manière de s'exprimer ne semble pas indiquer qu'il faille voir là une citation exacte.

3. Il y fait manifestement allusion au 36e chapitre du livre quatrième, lorsqu'il parle des livres des chrétiens jetés aux flammes. V. là-dessus Eusèbe, *Hist. ecclés.*, VIII, 2. Le passage du livre II, c. 6 « quod cum genera pœnarum tanta sint, » montre qu'à l'époque de la composition de l'ouvrage, le temps de la persécution que dirigeait l'État ne semblait pas irrévocablement fini. L'ouvrage est donc composé dans les dix premières années du IVe siècle. Le calcul approximatif de l'existence du christianisme qui, dans l'ouvrage (l. I, c. 13), est donné seulement d'après les siècles, concorde pleinement avec cette donnée. Toutes les autres indications relatives à cette question n'y contredisent pas, comme il serait facile de le démontrer. V. aussi OEhler, *Prolegg.*, p. 11 et s.

s'ajouter au premier : une telle récompense fut un appât pour Arnobe. L'espérance, appuyée sur la foi, pouvait lui offrir pour l'avenir de l'âme cette tranquillité, qu'il n'avait pu trouver sur le terrain de la spéculation. A ses yeux, la philosophie, dont les systèmes divers et contradictoires laissaient nombre de ses disciples dans l'incertitude et le doute (1), n'avait pas pu lui remplacer la religion. Lorsqu'il s'agit du salut de l'âme, s'écrie-t-il en s'appuyant sur Epictète (2), il est bien permis de faire quelque chose même sans raison, *ratio*.

L'ouvrage considérable d'Arnobe revêt, dans ses deux premiers livres, un caractère plutôt apologétique, et, dans les cinq derniers, un caractère polémique. Arnobe part aussi de cette vieille accusation des païens contre le christianisme, d'après laquelle la religion chrétienne est responsable de toutes les calamités de l'heure présente. Nous avons vu que saint Cyprien consacra à la réfutation de cette absurdité une défense spéciale. A son tour, Arnobe y consacre son ouvrage ; voici de quelle manière. Les païens se plaignaient d'abord que, depuis le christianisme, la nature s'était complètement changée et que le monde tombait en ruines ; ils rendaient donc le christianisme responsable des épidémies, de la sécheresse, des mauvaises récoltes, des dégâts occasionnés par la grêle, les sauterelles et autres fléaux. Arnobe n'a pas de peine à montrer que les mêmes lois de la nature règnent encore et que, bien avant le christianisme, de telles calamités nationales ravagèrent le monde. Ils se plaignaient en particulier de la guerre et des maux que les hommes se faisaient entre eux. Arnobe les reporte à l'époque qui précéda le christianisme et qui eut à souffrir de bien plus terribles châtiments. Le christianisme, qui compte tant de partisans, doit au contraire adoucir ces souffrances par sa doctrine, qui nous enseigne à ne pas rendre le mal pour le mal, et à souffrir l'injustice plutôt que de la causer. Enfin (et c'était le principal sujet de ces accusations insensées), le christianisme avait chassé les dieux : leur colère était donc la cause de toutes ces calamités. Dans son apologie

1. Cf. notamment, l. II, c. 57.
2. L. II, c. 78.

du christianisme, Arnobe prend cette objection pour point de départ. Après avoir fait remarquer que la colère est en contradiction avec l'essence de la divinité, il demande pourquoi les dieux seraient en colère contre les chrétiens (c. 25). — A cause de leur religion. — Il traite donc d'abord de la foi en Dieu le père, le *Deus princeps* (1), le plus grand des rois. Ce n'est point, il est vrai, disent les païens, l'adoration de ce Dieu, qui est le principe d'une telle colère, car eux aussi ils adorent dans Jupiter un Dieu semblable, mais c'est l'adoration d'un homme qui, né comme nous, a été en outre crucifié (c. 36). Arnobe cherche ici à prouver la divinité du Christ et il l'accentue toujours avec force (2), surtout d'après ses miracles. Ceux-ci se distinguent essentiellement de ceux des magiciens, car il les a opérés, sans aucune espèce de secours, et par la seule force de son nom. La diffusion rapide du christianisme qui réunit dans un même esprit des peuples si différents et si éloignés les uns des autres, parle suffisamment en faveur de la vérité de l'histoire du Christ. Après avoir traité de la véracité des évangiles (c. 56 et s.), l'auteur répond encore à cette autre question : Pourquoi le Christ, s'il est Dieu, s'est-il fait homme ; pourquoi est-il mort (c. 60 et s.) ?

Tel est l'argument principal du premier livre. Le second commence par cette question : Pourquoi les païens haïssent-ils et poursuivent-ils ainsi le Christ ? L'auteur revient seulement à la dernière accusation des païens, traitée dans le premier livre, car voici sa réponse : C'est que le Christ a fait disparaître de la terre les religions nationales. Par contre, réplique Arnobe, il apporta la vraie religion en apprenant à connaître et à honorer le Dieu suprême, *Deus princeps*. Mais vous ne voulez pas croire à ses paroles ; vous demandez des preuves de ses promesses, même pour l'avenir ! Et pourtant la vérité du christianisme se montre si manifestement dans sa diffusion rapide, dans son influence sur les mœurs des peuples

1. C'est ainsi que le désigne généralement Arnobe, moins par opposition avec le Christ qu'avec les dieux des païens ; voir, à ce sujet, un peu plus loin.
2. Cf. notamment l. II, c. 60.

grossiers, dans l'assentiment des hommes de savoir (1), dans la persévérance et la joie avec laquelle les confesseurs sacrifient tout. Les choses terrestres elles-mêmes et la science ne peuvent se passer de la foi. Et telles de nos doctrines que vous raillez, ou du moins des doctrines semblables, se retrouvent dans vos philosophes en qui vous croyez, à commencer par Platon. Arnobe nomme ici l'adoration du « Père des choses, » la résurrection, l'enfer (2). Sur le dernier point, Platon, il est vrai, tombe dans une contradiction, en faisant souffrir les âmes, qu'il déclare immortelles (c. 14). Et en cet endroit, Arnobe commence, sur la nature des âmes, une longue digression qui occupe la majeure partie du livre : il s'efforce de prouver que l'âme est, par nature, un être mitoyen (*anceps, mediæ qualitatis*), mortel, et conséquemment engendré, non par Dieu, mais par un autre habitant du ciel élevé en dignité (3). Cette digression, dont l'étendue montre déjà quelle importance personnelle l'auteur attachait au sujet, est unie étroitement avec l'apologie. D'après Arnobe en effet, les âmes, aidées par la grâce du Dieu révélé par le Christ et par elle seule, peuvent, si elles s'appliquent à le connaître, acquérir une existence éternelle ou de longue durée (4). Là est le motif principal du christianisme de l'auteur; c'est un christianisme évidemment bien peu correct et tout imbu encore d'éléments empruntés à la philosophie païenne. Toutefois, c'est dans le christianime seul qu'il trouve, avec la certitude

1. « Quod tam magnis ingeniis præditi oratores, grammatici, rhetores, consulti juris ac medici, philosophiæ etiam secreta rimantes magisteria hæc expetunt, spretis quibus paulo ante fidebant. » (II. c. 6.)

2. « Quid Plato idem vester in eo volumine quod de animæ immortalitate composuit, non Acherontem, non Stygem, non Cocytum fluvios et Pyriphlegethontem nominat, in quibus animas adseverat volvi, mergi, exuri ? » II, c. 14.

3. « Si enim forte nescitis et antea vobis incognitum propter rei novitatem fuit, accipite sero et discite ab eo qui novit et protulit in medium, Christo, non esse animas regis maximi filias, nec ab eo, quem ad modum dicitur, generatas cœpisse se nosse... sed alterum quempiam genitorem his esse, dignitatis et potentiæ gradibus satis plurimis ab imperatore disjunctum ; ejus tamen ex aula et eminentium nobilem sublimitate natalium. » II, c. 36. Et le Christ aurait enseigné cela !

4. « Longævas fieri, » II, c. 32 ; « perpetuitate donari, » II, c. 53. Cf. aussi II, c. 62.

du salut, un abri contre la mort de son âme (c. 33). Pour cela il renonce volontiers à toute spéculation stérile; comme l'ordonne le Christ, il se remet de tout à Dieu, qui seul est en dehors de tout doute (c. 60); il se résigne enfin à ne rien répondre à maintes objections des païens, par exemple, à la question de la coexistence de Dieu et du mal dans le monde (c. 55). Il aime mieux les inviter à suivre son exemple, s'ils ont à cœur le salut de leur âme.

Dans les trois livres suivants, lesquels se rattachent d'une manière immédiate les uns aux autres, Arnobe attaque directement le polythéisme en faveur : il en montre d'abord l'absurdité, puis l'immoralité. Pour ouvrir l'attaque, il relie le sujet à ce qui précède par la question, surprenante à nos yeux, mais typique pour cette époque de syncrétisme religieux, que posent les païens dès le début du livre troisième : Pourquoi les chrétiens, puisqu'ils ont tant à cœur la divinité, *divina res*, n'adorent-ils pas, avec les païens, les autres dieux aussi et n'ont-ils pas en commun avec eux les sacrifices et les cérémonies (1)? En d'autres termes, pourquoi, à côté de Dieu et du Christ, n'adorent-ils pas aussi les dieux des païens ? En effet, d'après le point de vue de cette époque, un service divin n'excluait pas l'autre ; bien plus, on pensait n'en être que plus pieux en adorant un nombre de dieux plus considérable. Nous pouvons dire, répond Arnobe, que, pour nous, le premier Dieu, père et maître des choses, source de la divinité de tout ce qui est divin, suffit à nos adorations (2). C'est ainsi que dans les empires de la terre, on n'est pas forcé de rendre spécialement ses hommages à chaque membre de la famille royale : dans le culte rendu au roi, est contenu implicitement celui qu'on doit rendre à chaque membre. Mais c'est à vous de prouver d'abord qu'il y a vraiment d'autres dieux qui existent autrement qu'à titre de statues. Vous ne savez même pas d'où vient leur nom et quel est leur nombre. Puis, d'un ton railleur (c. 8 et s.),

1. « Subjiciunt enim hæc : Si vobis divina res cordi est, cur alias nobiscum neque deos colitis neque adoratis, nec cum vestris gentibus communia sacra miscetis et religionum conjungitis ritus ? » III, c. 2.

2. « Cum enim divinitatis ipsius teneamus caput, a quo ipsa divinitas divinorum omnium quæcumque sunt dicitur. » III, c. 2.

Arnobe montre combien la différence de sexe, la figure, les occupations que les païens attribuent à leurs dieux lorsqu'ils en font des forgerons, des médecins, des bergers, etc., sont peu compatibles avec l'essence de la divinité; il fait voir de plus qu'ils ne sauraient nous fournir aucune protection. Il relève ensuite les nombreuses contradictions dans la manière de concevoir ces dieux (c. 29 et s.) : comment Junon, par exemple, peut-elle être l'air, et, en même temps, l'épouse de Jupiter? A cela s'ajoute encore l'identification de plusieurs dieux en une seule divinité. Si, par là, on en détrône plusieurs, une autre opinion des ennemis, qui prétend que le monde est un être animé, en détrône un grand nombre : alors, le soleil, la lune, les étoiles ne peuvent plus, comme parties du monde, être des dieux (c. 35). C'est ainsi que les païens eux-mêmes détruisent l'existence de leurs dieux. Comment donc peuvent-ils, en présence de telles contradictions et d'une telle incertitude, exiger qu'on leur rende un culte ?

Dans le quatrième livre, poursuivant sa démonstration, Arnobe mentionne d'abord les personnifications divines, telles que Salus, Honor, etc., simples mots et vides de sens dont on fait des dieux ridicules; il examine ensuite la troupe nombreuse et bigarrée des dieux des Indigitamenta, leurs absurdités plaisantes jointes à beaucoup d'autres; il passe enfin aux mythes immoraux relatifs aux dieux (c. 20); ces mythes ne sont pas seulement l'œuvre des poètes, ainsi que le prétendent les païens, mais ils sont même transportés et joués sur les théâtres, en présence des magistrats et des prêtres eux-mêmes. Or, si vos dieux sont vrais, et s'ils peuvent se mettre en colère, comme vous l'admettez, ils doivent s'indigner contre vous, qui les insultez à ce point; c'est vous, par conséquent, qui êtes responsables de toutes les calamités (c. 27). — Dans le cinquième livre, Arnobe montre, dans une série d'exemples (entre autres celui du mythe d'Athis et de la Grande Mère, c. 5 et s.), qu'on trouve, dans les historiens sérieux tout aussi bien que dans les poètes, des récits aussi ridicules sur le compte des dieux et que les fêtes, rites et mystères du culte païen, qui se basent sur ces récits, les remettent en mémoire et les reconnaissent pour vrais. Il déclare inadmissible une

explication allégorique (c. 32 et s.) par laquelle les païens cherchaient à dégager les mythes de tout ce qu'ils ont de scandaleux, parce qu'elle ne peut se restreindre arbitrairement à une seule partie du mythe et qu'on ne saurait non plus l'appliquer au mythe tout entier; les mystères et les fêtes doivent bien avoir pour fondement des faits historiques.

Les deux derniers livres sont aussi étroitement liés entre eux. Arnobe soumet les formes du culte païen à une critique impitoyable en défendant les chrétiens contre l'accusation de manquer de piété; les païens motivaient cette accusation sur l'absence de temples, de statues des dieux et des sacrifices. La réponse la plus simple et la plus naturelle eût été sans doute: Puisque nous n'adorons pas vos dieux, nous n'avons pas besoin de votre culte et notre Dieu ne le demande pas. Mais Arnobe suit les païens sur leur terrain même et s'écrie : « Si vos dieux sont vraiment tels, ils ne peuvent que rire ou s'indigner de ces honneurs. » Les temples leur sont inutiles, et ils le sont également aux hommes pour leur parler, ainsi que l'objectaient les païens; plusieurs de ces temples, qui auparavant étaient des monuments funéraires, sont même une insulte aux dieux. Arnobe se tourne ensuite contre le culte des images et la superstition que le peuple y joignait, sans qu'il pût prévoir que ce culte revivrait bientôt chez les chrétiens sous un aspect nouveau. Dans le septième livre enfin, il traite des différentes sortes de sacrifices qu'il est absurde d'offrir aux dieux sous la forme de nourriture, de réconciliation, de récompense ou de titres honorifiques. Il raille aussi dans une sorte de supplément les divertissements qu'on leur offre, comme les couronnements, la musique, les fêtes et les théâtres (c. 32 et s.). Toutes ces absurdités viennent de ce que les païens, incapables de savoir ce qu'est Dieu, façonnent les dieux d'après eux-mêmes et leur prêtent leur propre nature. « Qui de nous ou de vous, demande Arnobe aux païens en terminant, a de meilleurs idées sur les choses humaines? Vous pensez que les dieux naissent comme les hommes; nous, au contraire, nous les regardons comme non engendrés, si tant est que leur existence soit certaine (1), et qu'ils aient l'autorité, la puissance

1. « Si modo dii certi sunt. » Arnobe se retranche presque toujours derrière cette restriction en parlant des dieux des païens.

et la dignité du nom de dieux : que s'ils ont commencé leur existence par la naissance, il appartient au Dieu suprême de savoir pour quels motifs il les a créés ou bien combien de siècles se sont écoulés depuis qu'il leur accorda de commencer la durée (*perpetuitatem*) de leur divinité (VII, c. 35) (1). »

Telle est la marche de la narration et le contenu de l'ouvrage. La dernière phrase que nous avons fait remarquer dans l'un des derniers chapitres (2) confirme une fois de plus combien peu le christianisme d'Arnobe était passé *in succum et sanguinem*, quelques efforts qu'il fasse pour rejeter le polythéisme régnant parmi le peuple ainsi que son culte. Sans doute il n'ose pas nier tout net l'existence des dieux populaires ; mais ce n'est point là ce qui choque, pour cette époque, car les autres apologistes ne le firent pas davantage, et Arnobe ne fait que douter où les autres affirment directement ; ce qui choque, c'est que, leur existence une fois supposée, il ne les classe pas dans la troupe des démons infernaux, mais qu'il en fait des puissances célestes, dans le sens du néoplatonisme, une espèce de dieux inférieurs, de même qu'il désigne aussi constamment le Dieu des chrétiens, Dieu le père, comme *Deus princeps*, *Deus summus*. La conscience religieuse est peu éclairée : de là, dans sa narration, une obscurité que compliquent encore la redondance du style des constructions souvent maniérées, une certaine surabondance (3) qui sent la rhétorique et où parfois il n'y a que des mots vides de sens et à effet ; le jugement de Saint Jérôme (4) : *Arnobius inæqualis est et nimius, absque operis sui partitione confusus*, est de la sorte pleinement justifié. Dans sa langue, Arnobe est complètement païen (5) : c'est un nouveau témoignage que son genre de

1. Cf. aussi I, c. 28 et II, c. 62.

2. Que ce soit un des chapitres de la fin, c'est ce qui ne me paraît pas douteux. Orelli le donne aussi comme le troisième avant-dernier ; cf. encore Reifferscheidt (Prof., p. XIV) : il suppose que les chapitres 35-37 forment l'épilogue.

3. Il se révèle de la manière la plus pénible dans l'accumulation perpétuelle des interrogations. Un exemple remarquable (II, c. 38) montre comment Arnobe sait avoir la verbosité d'un écolier.

4. Epist. 58 *Ad Paulinum*.

5. Ce que confirment les éloges de quelques philologues classiques, comme Orelli, Bæhr, dont je ne saurais suivre l'avis. Leur intérêt pour cet

christianisme n'avait pas pu opérer en lui un changement intérieur. Nulle part l'âme n'a influé sur l'expression. Chose curieuse, c'est Arnobe qui, en défendant les écrits primitifs du christianisme par rapport à leurs expressions (1), a formulé cette pensée, adoptée ensuite par maints auteurs chrétiens : « Quand il s'agit de choses sans ostentation, il faut regarder le fond et non la grâce de la forme ; il ne faut point se préoccuper de ce qui est mélodie pour l'oreille, mais de l'utilité des auditeurs; la vérité méprise le fard. » Voilà ce qu'a dit Arnobe et pourtant il est resté lui-même fidèle à ses habitudes de rhéteur et il a conservé, jusque dans son apologie, la pompe du discours, qu'il voulait qu'on abandonnât au forum et aux tribunaux. Mais si l'on trouve dans son vocabulaire des traces de ce langage bas et trivial, *trivialis et sordidus sermo*, blâmé, comme il l'observe, par les païens, il ne faut pas mettre ces expressions sur le compte de son christianisme, mais accuser son goût peu châtié : il les emprunte, en partie, à la langue de la conversation qui a toujours une couleur légèrement provinciale, et, en partie, à des auteurs surannés, comme il était de mode à cette époque.

CHAPITRE V

LACTANCE.

Le dernier écrivain en prose de cette période, Lactantius Firmianus (2), dont le nom dénote peut-être une origine italique (3) est, d'après saint Jérôme (4), un élève d'Arnobe : ses

auteur fut aussi éveillé par rapport à la matière qu'il traite, par la richesse des notices mythologiques que contient son ouvrage.

1. I, c. 58 et s.

2. « Firmiani Lactantii opera, ad optim. libror. fidem emend. O. F. » Fritzsche 2 Partes. (*Bibli. patr. cur. Gersdorf*, vol. X-XI.) Leipzig, 1842-44 ; Le Nourry, *Apparatus ad Bibliothecam maxim. veterum patrum*, t. II, Paris, 1715, fol. ; A. Ebert, *Sur l'auteur du livre « De mortibus persecutorum, »* dans le XXIIe vol. des Comptes-rendus de l'Académie des sciences de Saxe.

3. Les manuscrits de ses ouvrages font précéder son nom de : Lucius Cæcilius, ou Cælius.

4. *De vir. ill.*, c. 80 ; Epist. 70, *Ad Magnum*.

écrits le montrent bien peu. Sa latinité pure pourrait bien au contraire confirmer l'origine dont nous parlons. De l'Afrique, où il avait fait ses études et où il avait dû déjà se distinguer, Dioclétien l'appela comme professeur d'éloquence latine à Nicomédie, qu'il venait de choisir comme capitale. Il avait peu d'élèves dans cette ville grecque ; il se consacra donc d'autant plus à la profession d'écrivain, qu'il nous avoue lui-même (1) manquer de talent et de préparation pour l'éloquence pratique. Or, comme écrivain, il s'était déjà essayé dans la prose et dans la poésie : jeune homme, il avait composé un *Symposium* et décrit, en hexamètres, sa traversée d'Afrique à Nicomédie. C'est peut-être alors qu'il composa aussi son livre *Grammaticus* qui, pas plus que les deux précédents, n'est parvenu jusqu'à nous. Ce fut à Nicomédie, et même avant la persécution de Dioclétien (2), qu'il embrassa le christianisme ; il était apparemment peu satisfait de ses études philosophiques auxquelles, d'après l'exemple de Cicéron, il s'était consacré à ses heures de loisir forcé (3). Dans le christianisme, il trouva une autre philosophie, et c'était la vraie. C'est à elle qu'il consacra désormais son activité d'écrivain, qui fut très productive. De tous ses ouvrages néanmoins, il ne nous est parvenu que ceux dont nous parlons plus loin, tandis qu'une série d'autres travaux, notamment huit livres de lettres sur des sujets plutôt scientifiques et profanes que théologiques (4), sont aussi perdus. Après le commencement de la persécution, Lactance renonça à sa chaire de professeur (5). Plus tard, d'après saint Jérôme, il fut, en Gaule, dans sa vieillesse, précepteur de Crispus, fils de Constantin. Nous ne savons rien de l'époque de sa mort.

1. *Div. Inst.*, III, c. 13, et cf. *De opific.*, c. 20.
2. Cela ressort évidemment de la *Div. Inst.*, V, c. 2, surtout des passages : « Ego cum in Bithynia, » etc. et : « nam si qui nostrorum, » etc.
3. V. là-dessus en particulier *Div. Inst.*, I, c. 1.
4. V. là-dessus spécialement S. Jérôme, *Opera*, I, 1, *Epist.* 35, *Damasi ad Hieron.* ; on y trouvait traitées des questions de philosophie, de métrique et de géographie. — Qu'on ait attribué à Lactance, avec plus ou moins de raison, quelques poésies que nous possédons, c'est ce que nous aurons l'occasion d'exposer plus loin.
5. V. *De opif. Dei*, au début.

Parmi les écrits de Lactance le plus ancien, et peut être le premier qu'il ait publié en qualité de chrétien, est le petit ouvrage *De opificio Dei*, composé (1) pendant la persécution de Dioclétien, vers l'an 304; il fut adressé à Démétrianus, son ancien élève, riche employé qui était aussi chrétien. Lactance veut par là lui donner connaissance de ses études quotidiennes et continuer son instruction dans une science préférable à celle d'autrefois. Il veut lui montrer, dans sa beauté et dans son but, l'organisme humain comme un « ouvrage de Dieu, » comme une création de la Providence. Cet écrit, qui doit être un supplément au quatrième livre de la République de Cicéron, a un caractère tout à fait philosophique, en sorte que quelques remarques seules font connaître incidemment le christianisme de l'auteur. On pourrait sans cela (en faisant naturellement abstraction du commencement et de la fin, où l'auteur traite de sa personne), le prendre pour l'ouvrage d'un stoïcien, vu surtout qu'il accorde un espace considérable à une polémique contre les épicuriens qui niaient la Providence. Il nous rappelle partout le passé païen et philosophique de Lactance; il nous fait connaître en même temps son éducation si classique, non seulement dans le sentiment vivant et maintes fois manifesté pour la beauté plastique, mais surtout en ce qu'il considère la beauté elle-même comme un motif décisif pour la formation du corps humain. Aussi trouve-t-on là de spirituelles remarques. Ce livre nous fournit également un témoignage des connaissances de l'auteur dans les sciences physiques et naturelles, connaissances qui, à la vérité, ne dépassaient pas le cercle des études philosophiques de cette époque.

Mais l'ouvrage le plus important de Lactance, annoncé déjà à la fin de celui que nous venons de parcourir, composé aussi pendant la persécution de Dioclétien, entre 307 et 310 environ (2), et qui dut peut-être son existence à la persécution elle-même (3) ce sont les sept livres des Divines Institutions,

1. Ebert, *Op. c.*, p. 124.
2. Ebert, *Op. c.*, p. 129-31.
3. Il parut alors contre le christianisme deux écrits ayant pour but de convertir ses adeptes au paganisme ; l'un d'eux se donnait comme l'œuvre d'un philosophe ; c'est ce que Lactance nous dit tout au long, *Inst.*, V,

Divinarum Institutionum libri VII. Apologétique dans son origine, ce traité ne devait pas, comme d'autres, se borner à une défense et à une négation, mais bien « contenir la substance de toute la doctrine chrétienne (1) ; » l'auteur ne se propose que d'introduire les élèves dans cette doctrine chrétienne, pour les renvoyer alors à la source même (I, c. 1): il emprunte, au droit romain, avec d'autant plus de raison, ce titre d'*Institution*, que la morale chrétienne repose sur la vraie justice « qui est la plus grande vertu, et même la source de la vertu » (V, c. 5). Lactance veut conduire les savants à la vraie sagesse et les ignorants à la vraie religion (I, c. 1). Les hommes désirent naturellement les deux choses (III, c. 11) ; or, elles sont inséparablement unies seulement dans le christianisme, tandis que, dans le paganisme, elles sont séparées l'une de l'autre. Voilà pourquoi ni la vraie religion, ni la vraie sagesse ne se trouve chez les païens. On ne saurait adopter une religion sans la sagesse comme on ne saurait non plus taxer de sagesse une sagesse sans religion (2). On voit déjà par là que l'auteur s'adresse principalement aux plus instruits des païens et qu'il s'efforce de gagner ceux qui se laissaient de prime-abord déterminer à mépriser le christianisme à cause de la langue simple et populaire de la Bible. Il faut, pense Lactance, mettre au bord de la coupe le miel de la céleste sagesse, afin que ceux qui ne sont pas sages puissent prendre, sans répugnance, la médecine amère. C'est ce qu'ont négligé la plupart des apologistes. Ces païens lettrés, qui ont déjà depuis longtemps renoncé à leur religion, apprendront enfin que le christianisme est aussi la seule vraie philosophie, et que la philosophie païenne au con-

c. 2, et il ajoute alors, au sujet de ces écrits (*ibid.*, c. 4) : « Il ergo, de quibus dixi, cum præsente me ac dolente — sacrilegas suas litteras explicassent, et illorum superba impietate stimulatus, et veritatis ipsius conscientia, et. ut ego arbitror, Deo, suscepi hoc munus, ut omnibus ingenii mei viribus accusatores justitiæ refutarem : non ut contra hos scriberem, qui paucis verbis obteri poterant, sed ut omnes qui ubique idem operis, aut effecerunt, uno semel impetu profligarem. »

1. *L.* 1., c. 4 un peu plus loin.

2. « Cujus scientiæ summam breviter circumscribo : ut neque religio ulla sine sapientia suscipienda sit, nec ulla sine religione probanda sapientia. » I, c. 1. Cf. IV, c. 3.

traire est vide et sans valeur (1). Et cette démonstration, si elle reste impuissante pour les païens, sera du moins utile à beaucoup de chrétiens encore hésitants dans la foi, parmi ceux-là surtout qui sont instruits dans les lettres et sur qui la science et la littérature des païens n'exercent que trop facilement une funeste influence. L'auteur enfin a écrit l'ouvrage aussi pour lui-même, car c'est une jouissance de l'esprit de faire une excursion dans le domaine lumineux de la vérité (V, c. 1). C'est ainsi que cet ouvrage est, pour ainsi parler, écrit *con amore* (ce qui explique d'autant mieux chez l'auteur l'abandon de la causerie), mais, en même temps, avec un soin extrême de la forme. Lactance ne veut pas rester en arrière des auteurs païens pour la grâce du discours : et il a, en effet, sous ce rapport, dépassé de beaucoup ceux qui étaient ses contemporains. Cicéron fut toujours et reste encore son modèle; mais Lactance n'est pas un simple imitateur; entre lui et Cicéron, il y avait je ne sais quelle sympathie de nature qui devait rendre plus féconde l'étude du modèle; et Lactance doit en effet à cette étude les hautes connaissances de la forme que fait ressortir encore l'analogie du style. Lactance est sans contredit le plus élégant écrivain en prose de son temps.

La marche du récit est la suivante. Les deux premiers livres, intitulés *De falsa religione* et *De origine erroris*, sont dirigés contre le polythéisme du peuple : l'auteur s'efforce, en même temps, de prouver le monothéisme. C'est avec cette preuve qu'il commence le premier livre, après avoir adopté comme un fait incontestable l'existence d'une providence divine, vu que le petit nombre de philosophes qui la niaient ont été suffisamment réfutés par d'autres, surtout par les stoïciens (2).

La perfection de la divinité exige le monothéisme, et la divinité ne peut admettre la division de la force divine; il n'y a qu'un seul Dieu qui puisse gouverner le monde, de même qu'un seul esprit habite dans un seul corps; mais accepter d'autres « dieux » dépendants d'un Dieu souverain, est une contradiction, car ce qui est au service d'un autre ne peut

1. Cf. III, c. 30.

2. C'est ce qu'avait fait Lactance lui-même dans l'ouvrage précédent, *De opificio dei*, v. plus haut, p. 71.

pas être la même chose que ce qui commande. En outre, les voix des prophètes, des poètes, des philosophes, des sybilles, et même l'oracle d'Apollon parlent en faveur du monothéisme. Lactance montre ensuite, à la manière des anciens apologistes, comment les dieux étaient hommes par leur naissance, et souvent même immoraux par leurs actions; après leur mort on ne les a honorés que comme rois ou maîtres du monde, à l'instar des Césars romains (c. 8-15). Il réfute en même temps l'explication physique des mythes. Il traite encore brièvement des divinités nationales de Rome, des sacrifices et des mystères et comme beaucoup d'autres avant lui ont fait la critique du polythéisme, sa narration procède plutôt par aphorismes et par bonds que par une marche solide et qui épuise le sujet. — Dans le deuxième livre, Lactance continue d'abord sa marche en s'insurgeant surtout contre le culte qu'on rend aux astres, et contre le culte qu'on rend aux statues des dieux: il voit dans ce dernier, l'essence du paganisme (1). La transition à l'examen de l' « origine de l'erreur » lui est fournie par l'objection des païens prétendant que leurs dieux ont au moins manifesté leur majesté par des prodiges, des songes, des augures et des oracles, qui sont rapportés par beaucoup d'auteurs sérieux et que Lactance ne nie pas non plus. Pour expliquer la raison de l'accomplissement de ces prédictions, l'auteur doit, comme il le dit, remonter loin, afin d'apprendre aux ignorants quelle est enfin « la source et la raison de ces maux » (c. 8). Il raconte donc comment Dieu, avant le commencement du monde, produisit un esprit semblable à lui, le Fils; puis un autre, qui ne conserva pas la nature de l'origine divine et qui fut victime de sa jalousie contre le Fils, le démon. Lactance traite ensuite de la création du monde, des animaux, de l'homme (2); il combat les opinions diverses des philosophes à ce sujet,

1. V. l. II, c. 17 et 18.

2. Ici Lactance adopte l'opinion exposée, comme il le croit, par (Hermes) Trismégiste, d'après laquelle Dieu forme notre corps avec les quatre éléments : « nam terræ ratio in carne est, humoris in sanguine, aëris in spiritu, ignis in calore vitali. » II, c. 12. C'est une opinion qui a influé sur le moyen âge. Un peu plus loin, Lactance considère l'homme comme un microcosme : « in hac igitur societate cœli atque terræ, quorum effigies in homine expressa est... »

arrive à parler du déluge et raconte comment Cham pécha contre son père, comment il fut chassé par lui et fonda le premier peuple païen d'où sortirent tous les autres. Mais Dieu envoya des anges pour protéger la race humaine contre le démon (c. 14); malheureusement, et malgré une défense expresse, ceux-ci se mêlèrent aux femmes; ils furent déchus de leur dignité et devinrent les satellittes et les aides du démon. Ceux qui furent engendrés par eux, n'étant ni anges ni hommes, mais ayant appartenu à une nature mitoyenne, ne furent pas plus reçus dans l'enfer que leurs pères ne furent reçus dans le ciel. De là deux sortes de démons, les uns célestes, les autres terrestres. Voilà les esprits impurs qui sont les auteurs des maux; leur prince est le démon. Ce sont eux qui, en contemplant à l'avance l'ordre établi par Dieu, ont fait toutes ces prédictions : l'astrologie, l'art des aruspices et des augures, les oracles, la nécromancie et la ma e sont de leur invention. Ils apprirent à faire les statues de dieux afin de détourner l'esprit de l'homme du culte du vrai Dieu et ils se firent rendre des hommages sous le nom des rois défunts (1).

Dans le troisième livre, intitulé *De falsa sapientia*, Lactance se retourne contre la philosophie païenne, car toute erreur vient ou de la fausse religion ou de la fausse sagesse. Il veut montrer dans ce livre combien fausse et futile est la philosophie, afin que, cette erreur une fois écartée, la vérité brille de tout son éclat. La philosophie, dit-il en débutant, doit être ou une science ou une opinion. La science (il est ici question surtout de la philosophie naturelle) ne vient pas de l'esprit de l'homme, car il appartient à Dieu. Aussi Socrate et les Académiciens rejetaient-ils avec raison la science. Mais c'est avec non moins de raisons que les stoïciens pensent que la philosophie ne doit pas se borner à de simples opinions. De toute la philosophie il ne reste donc rien : la contradiction des différentes écoles elles-mêmes la supprime. Mais l'opinion vraie, pense Lactance, tient le milieu entre ces appréciations extrêmes; l'homme ne peut pas tout savoir, comme Dieu, et il n'ignore pas tout, comme les animaux; il possède

1. C'est ainsi que sont juxtaposés l'evhémérisme et la démonologie.

plutôt une science mêlée d'ignorance, de même qu'il est composé d'un esprit d'origine céleste et d'un corps terrestre (c. 6). — Dans la morale, les opinions des philosophes diffèrent également; les uns déterminent le bien suprême d'une manière et les autres d'une autre. Qui faut-il croire ? Si nous pouvions choisir ce qu'il y a de meilleur, nous n'aurions pas besoin de la philosophie, car, en ce cas, nous serions sages. Que reste-t-il donc à faire, sinon de s'adresser à Dieu, le dispensateur de la sagesse ? Et Lactance, en réfutant les opinions diverses des philosophes sur le bien suprême, dit que ce bien est la récompense de la vertu, l'immortalité qu'on ne saurait obtenir sans la connaissance de Dieu et sans la vraie justice. La science et la vertu ne sont donc pas le bien suprême; il ne fait que les supposer (1). Après avoir rejeté la philosophie en général, Lactance dirige différentes attaques contre quelques opinions de plusieurs philosophes qu'il veut démasquer; puis il revient encore une fois sur le chapitre de la philosophie en général (c. 25) pour montrer qu'elle ne saurait être la vraie sagesse, surtout parce que n'étant pas accessible à tous, elle suppose des connaissances multiples. Elle n'a aucun effet moral sur la grande masse; ses préceptes, comme ceux des hommes, manquent d'une autorité souveraine. Lactance termine par cette belle maxime : « Toute la sagesse de l'homme consiste en cela seul qu'il connaît et honore Dieu (2). »

Avec le quatrième livre notre auteur passe de la négation à l'affirmation, en motivant d'abord la liaison inséparable de la sagesse avec la religion. La science n'est pas autre chose, dit-il, qu'honorer Dieu par un culte pieux et juste; c'est ce même Dieu qu'il est de notre devoir soit de connaître (*intelligere*) soit d'honorer (*honorare*) : il est en même temps la source de la sagesse et de la religion. Et c'est ainsi que ce quatrième livre lui-même, intitulé *De vera sapientia*, est consacré à cette

1. « Igitur ex omnibus philosophis, qui aut pro summo bono scientiam, aut virtutem sunt amplexi, tenuerunt quidem viam veritatis, sed non pervenerunt ad summum. Hæc enim duo sunt quæ simul efficiant illud quod quæritur. Scientia id præstat, ut quomodo et quo perveniendum sit, noverimus, virtus ut perveniamus. » L. III, c. 12.

2. « ... ut deum cognoscat et colat. »

connaissance de Dieu et traite du Christ, le Verbe (Λόγος) et l'instituteur de l'humanité, qu'il doit ramener à la justice. Cette vertu forme le sujet du cinquième livre *De justitia*. « La justice, la plus grande vertu, qui comprend en même temps toutes les autres (1), avait son séjour sur la terre, dit l'auteur dès le début, à l'époque de Saturne, où il n'existait point encore de service en l'honneur des dieux et où l'on honorait Dieu de la meilleure manière, puisque le lien de la fraternité unissait les hommes. Quand Jupiter eut établi son règne, la religion de Dieu fut abandonnée, et la justice bannie retourna au ciel. Les poètes ne chantent donc que la pure vérité. Mais la fin du monde approchant, Dieu le père envoya son messager pour qu'il ramenât ce siècle dans le droit chemin et qu'il rétablît la justice, laquelle n'est autre chose que le culte pieux et religieux du Dieu unique (2). Si ce culte était général, l'âge d'or serait déjà de retour. Mais la justice ne trouve point de place parmi les païens qui persécutent ses partisans, les chrétiens, et les traitent en ennemis tout en menant eux-mêmes une vie des plus criminelles; la vie des chrétiens, au contraire, et leur fermeté dans le martyre montrent déjà qu'ils sont « les justes. » L'auteur s'étend ici longuement sur ces persécutions des chrétiens qui ont leur source dans la haine de la vérité (c. 9 et 11). Les philosophes païens eux-mêmes n'ont pas connu la justice, car elle a son origine dans la religion. Sa source, en effet, est la piété, *pietas*, qui est la connaissance de Dieu. Tout aussi inséparable de la justice est l'équité, *æquitas*, *æquabilitas*, qui, reposant sur le principe de l'égalité des hommes, en tant qu'enfants de Dieu, est l'effet de la justice (3). Lactance rattache cette discussion au discours si connu de Carnéades contre la justice, d'après laquelle les justes doivent nécessairement passer pour fous (c. 16) ; il montre comment cette foi n'est qu'apparente, vu que la vie éternelle compense tous les

1. L. V, c, 5 et 14.
2. Justitia —, quæ nihil aliud est quam Dei unici pia et religiosa cultura. L. V, c. 7.
3. Dans l'*æquitas* il y a « vis omnis et ratio » de la *justitia*; l. V, c. 14 : excludit inæqualitas ipsa justitiam, cujus vis omnis in eo est, ut pares faciat eos, qui ad hujus vitæ conditionem pari sorte venerunt; *ibid*.

désavantages de la terre. C'est ainsi que les chrétiens, pris par les païens pour des fous, ne le sont d'aucune sorte. Et ici Lactance revient encore une fois aux persécutions aussi criminelles qu'insensées, comme il le dit, en montrant les motifs pour lesquels Dieu les tolère.

Le sixième livre : *De vero cultu*, traite du vrai culte de Dieu, lequel, nous l'avons vu, consiste dans la justice : c'est dans ce culte que l'âme pieuse s'offre à Dieu elle-même comme un sacrifice sans tache. Il faut apprendre ici comment on peut atteindre ce but. On doit enseigner la justice aux hommes. Néanmoins l'auteur ne veut donner que les préceptes de haute morale, de la morale chrétienne, celle que n'ont pas connue les philosophes et qui est nécessaire pour une parfaite justice. Il commence par la comparaison du double chemin, tel qu'on la trouve dans les poètes et les philosophes, avec cette différence que ces derniers ne l'ont pas comprise. L'un des chemins, celui des vertus et des privations, mène à Dieu ; l'autre, celui des vices et des liens terrestres, mène au démon. Là, est la récompense, l'immortalité ; ici, le châtiment sans fin. Les philosophes qui n'ont connu ni Dieu, ni son ennemi, n'ont jamais eu en vue que la vie terrestre. La loi divine seule aboutit au vrai chemin. Or, le premier point capital de la loi est de connaître Dieu, de lui obéir et de n'adorer que lui seul (c. 9). C'est là le premier devoir de la justice, la religion. A Dieu, nous devons la religion ; à l'homme, au contraire, nous devons une seconde vertu, que néanmoins nous consacrons aussi à Dieu, parce que l'homme est son image : c'est la compassion ou l'humanité, *humanitas*. Dieu qui a créé l'homme nu et faible, lui a donné le sentiment de la compassion. L'humanité est le plus grand lien des hommes entre eux, car, descendant d'un seul père, ils sont tous frères. En conséquence, nous ne devons jamais faire du mal à autrui, mais toujours du bien ; nous devons aussi venir au secours des pauvres. Mais, sous ce rapport, les philosophes n'ont établi aucun précepte ; et, tandis qu'ils affirment pour la plupart qu'il faut conserver l'union réciproque de la société humaine, ils s'en séparent eux-mêmes précisément par la sévérité de leur vertu qui n'a rien d'humain. Comme devoirs principaux de l'humanité,

Lactance considère ensuite particulièrement l'hospitalité, par rapport aux indigents, le rachat des prisonniers, les secours à donner à la veuve et à l'orphelin, le soin des malades, et enfin l'ensevelissement des voyageurs et des pauvres : c'est là le plus grand d'entre les devoirs (c. 12). Les philosophes n'ont pas pensé à un tel devoir; bien plus, ils ne pouvaient pas y songer, vu qu'ils mesurent tous les devoirs d'après les avantages. Ici se montre, dans tout son jour, le contraste entre la morale chrétienne et la morale païenne, contraste que Lactance expose bien aussi pour les autres vertus qui sont recommandées en partie par les païens, mais dans la proportion seulement où l'égoïsme y trouvait son intérêt. Lactance prend ici surtout comme point de départ le *Traité des Devoirs* de Cicéron. Sa morale n'est pas néanmoins pure de tout égoïsme. D'après son avis, la générosité efface les fautes, sans cesse renouvelées, de la chair (c. 13), car il pense qu'il n'est pas possible à l'homme de s'en abstenir complètement; c'est donc que la triple progression de la vertu consiste à ne pas pécher par les actions, les paroles et les pensées. L'auteur se prononce ensuite contre l'exigence stoïcienne de la répression des affections, ainsi que contre l'exigence péripatéticienne de la modération de ces mêmes affections : ce n'est pas là qu'est la vertu ; elle est dans l'usage droit qu'on en fait. Après avoir passé encore en revue une série de devoirs plus faciles, il considère, avec plus de détails, la volupté des cinq sens et il donne, entre autres avertissements, celui de prendre garde à la fréquentation des spectacles, surtout des combats des gladiateurs, et aux discours et poèmes si dangereux pour les chrétiens lettrés (c. 21). Quant à ceux qui sont tombés, il les exhorte à ne pas désespérer, mais à devenir meilleurs. – Il termine en disant que l'offrande des chrétiens consiste dans l'intégrité du cœur, et que son sacrifice est l'hymne et la louange.

Dans le septième et dernier livre, *De vita beata*, l'édifice élevé par l'auteur doit arriver à son couronnement. Il traite de la félicité éternelle, envisagée comme récompense divine de la plus grande de toutes les vertus, c'est-à-dire du vrai culte divin. Car à quoi bon tout ce qui précède, si cette félicité restait incertaine? Lactance veut donc exposer ici la raison du monde,

ratio mundi, qui devait rester cachée aux philosophes, simples mortels, quoique chacune de leurs écoles ait connu quelque parcelle de la vérité. Le monde a été créé à cause de l'homme, ainsi que le disent les stoïciens eux-mêmes; l'homme au contraire, pour connaître son créateur et celui de l'univers : il le connaît pour l'adorer ; il l'adore pour acquérir l'immortalité ; en compensation des peines que comporte l'adoration de Dieu ; il obtient cette récompense, afin que, devenu semblable aux anges, il serve Dieu pendant toute l'éternité (1). L'immortalité est donc déjà motivée; mais Lactançe entreprend encore de la prouver par des arguments tirés de la vraisemblance. En voulant enseigner comment et quand l'homme l'obtient, il traite en détail des fins dernières (c. 14 et s.). De même que le monde a été créé en six jours, il doit rester dans le même état six *sæcula*, c'est-à-dire six mille ans. Le sixième touche à sa fin : il ne s'en faut tout au plus que deux cents ans ; alors toute méchanceté sera détruite en ce monde ; la terre se rajeunira, et aussitôt commencera le règne du Christ pendant mille ans, correspondant au jour du repos de Dieu après la création. C'est ainsi que s'achève la grande semaine. Mais ce règne du Christ pendant mille ans est précédé du règne de l'Antechrist, annoncé par des signes dont les plus éloignés sont l'extrême décadence de la moralité et la guerre générale. Cette dernière est occasionnée par la chute de la puissance des Romains et le retour de l'empire en Asie, en sorte que l'Orient régnera et l'Occident sera asservi (c. 15) (2). Lactance parle

1. V. VII, c. 6 init.
2. Cf. VII, c. 25 : Les chronologistes qui à la vérité diffèrent d'opinion, enseignent quand les 6,000 ans seront accomplis : « Omnis tamen expectatio non amplius, quam ducentorum videtur annorum. Etiam res ipsa declarat, lapsum ruinamque rerum brevi fore, nisi quod incolumi urbe Roma nihil istius modi videtur esse metuendum. At vero cum caput illud orbis occiderit et ῥύμη esse cœperit, quod Sybillæ fore aiunt : quis dubitet, venisse jam finem rebus humanis orbique terrarum ? Illa, illa est civitas, quæ adhuc sustentat omnia, precandusque nobis et adorandus est Deus... ne citius, quam putemus, tyrannus ille abominandus veniat, qui tantum facinus moliatur, ac lumen illud effodiat, cujus interitu mundus ipse lapsurus est. » Cette opinion de la signification de Rome (v. plus haut, p. 50), longtemps en faveur parmi les chrétiens et qui persiste dans les temps postérieurs, est trop importante pour que je n'aie pas cru devoir la reproduire, en citant le passage qui précède.

ensuite en détail, en s'appuyant sur les livres sybillins, de l'époque de l'Antechrist et des prodiges qui l'accompagneront, de son emprisonnement et de son enchaînement par le Christ, de la première résurrection et du premier jugement universel qui ne se rapportent qu'à ceux qui connaissaient Dieu (c. 20). Il traite ici en détail la question de savoir comment l'âme immortelle souffre par le feu de l'enfer et peut ainsi être châtiée. Il parle ensuite de la fondation de la cité sainte au milieu de la terre, où Dieu réside avec les bienheureux qui ne meurent plus (c. 24). Mais, après les derniers mille ans, le démon est de nouveau déchaîné pour assiéger la ville sainte avec la masse innombrable du peuple païen. Ce n'est qu'alors que Dieu anéantira toute la race des impies ; après quoi, la deuxième résurrection générale et la condamnation de tous les impies au feu éternel de l'enfer, tandis que les justes deviendront semblables aux anges (c. 26). Lactance, à la fin de son grand ouvrage, avertit tout le monde d'adopter la sagesse en même temps que la vraie religion, cette sagesse dont l'essence consiste à mépriser les choses terrestres pour n'aspirer qu'à la récompense du ciel.

Cet ouvrage, quelque visible qu'en soit le côté faible au point de vue théologique et philosophique, nous semble pourtant une production remarquable pour l'époque. Lactance, qui a pris Minucius Félix pour modèle et dont il suit fidèlement l'*Octavius* dans la marche du récit des deux premiers livres (1), se place de nouveau, comme l'avait fait le plus ancien apologiste romain, sur le terrain de la spéculation, en face des adversaires païens, et, le premier en Occident, il essaie lui-même, en passant de la négation à l'affirmation, d'asseoir le christianisme sur la philosophie et de ramener les idées chrétiennes à un système général basé sur la morale chrétienne. Ce sont, en effet, le cinquième et le sixième livre qui forment vraiment le corps de l'ouvrage ; ils surpassent les autres livres par l'originalité de la pensée et par la beauté de la narration, qui est souvent ici l'expression vivante du sentiment et de la passion de l'auteur. Lactance fut certainement captivé d'abord

1. A ma connaissance, on a fort peu jusqu'ici remarqué ce rapport.

par le côté moral du christianisme ; car il avait, selon toutes les apparences, sacrifié auparavant au stoïcisme. C'est avec un véritable enthousiasme qu'il caractérise la morale chrétienne en opposition avec la morale païenne, et ce dernier point a une grande valeur pour l'histoire de la civilisation. Mais l'ouvrage tout entier montre, dans le but que se propose l'auteur non moins que dans ses développements, combien le christianisme se trouve déjà à la veille de sa victoire et combien la littérature chrétienne elle-même, en possession de toutes les qualités de la forme du paganisme de l'époque, aspire avec succès, dans l'Occident latin, à la domination. C'est ainsi que cet ouvrage, qui fait époque, paraît dédié avec raison, quoique fort tard, à l'empereur Constantin le Grand (1). Il est enfin d'une importance universelle de voir pour la première fois, en Occident, introduire et soutenir l'opinion de l'unité de la théologie et de la philosophie, à laquelle tout le moyen âge devait rester attaché (2).

Comme supplément aux *Institutions*, Lactance composa le livre *De ira Dei* déjà annoncé dans le précédent ouvrage (3), et auquel il se rattache, en effet, entièrement. Dans cet écrit, adressé à Donat, Lactance veut réfuter l'opinion très répandue, comme il dit, et partagée même par quelques philosophes, que Dieu ne se met point en colère; cette opinion est, d'après lui, la plus grande erreur. Sa polémique s'adresse en partie aux stoïciens qui n'accordaient à Dieu que la grâce, *gratia*, en partie et surtout aux épicuriens qui représentaient Dieu comme privé de passions. Contre les premiers il soutient que la qualité de la colère n'est qu'une conséquence de la grâce. Dieu sait tout aussi bien se mettre en colère contre les impies, qu'il manifeste son amour aux âmes pieuses. Toute la religion

1. Entre 318 et 323. V. là-dessus Ebert, *Op. c.*, p. 135 et s.
2. Nous possédons aussi un *Epitome* des *Institutions*, tel qu'il est attribué à Lactance par S. Jér. (l. l.). Il faudrait une étude plus approfondie que celles qui ont eu lieu jusqu'ici pour décider si l'*Epitome* qui nous reste, tel que le découvrit Pfaff dans un manuscrit de Turin et tel qu'il le publia en 1712, appartient réellement à Lactance. Cet abrégé a pour nous d'autant moins d'intérêt, qu'il est resté sans la moindre importance historique et littéraire.
3. *Instit.*, l. II, c. 18.

est contenue dans cette phrase. L'idée de « religion » contient déjà la crainte, c'est-à-dire la crainte de Dieu. Mais cette crainte n'existe plus si Dieu ne peut pas se mettre en colère; et la religion tombe ainsi d'elle-même. — Schrœckh a déjà montré le défaut principal de ce livre (1); avant tout, dit-il, il aurait fallu développer ce qu'on entend par colère de Dieu. Lactance ne l'a essayé que par quelques vagues indications.

Tels sont les écrits qui nous restent de Lactance : leur authenticité n'a jamais été mise en doute. Mais à lui aussi appartient certainement le plus ancien écrit historique de la littérature chrétienne-latine (2), lequel, d'après le caractère général de cette période, porte semblablement un cachet apologétique et polémique. C'est le livre *De mortibus persecutorum*, composé à Nicomédie (3) de 313 à 314 et qui est une des sources principales pour l'histoire de ce qu'on appelle la persécution de Dioclétien (4). Fidèle à son titre, il expose le genre de la mort, c'est-à-dire la triste fin des empereurs qui, à partir de Dioclétien surtout, ont persécuté le christianisme; il veut montrer comment le Dieu unique des chrétiens, vengeant son peuple des impies et des persécuteurs, fit éclater sa majesté, c'est-à-dire son empire universel en anéantissant les ennemis de son nom. Ce châtiment divin dans l'histoire, et particulièrement dans l'histoire contemporaine, doit en quelque sorte prouver la vérité du christianisme et le néant du paganisme.

1. *Histoire de l'Eglise chrétienne*, V, p. 271.

2. Je crois l'avoir montré dans mes recherches citées plus haut. Et je le crois d'autant plus que j'avais auparavant douté davantage de son authenticité, de sorte que j'entrepris mon travail dans l'espoir d'arriver à un résultat opposé. Mon opinion est confirmée par la dissertation de Kehrein (*Quis scripserit libellum qui est L. Cæcilii de mortibus persecutorum*, Stuttgart, 1877) qui montre en détail que cet écrit concorde parfaitement avec les *Institutions* soit dans le vocabulaire, soit dans la syntaxe.

3. Ebert, op. c., p. 124. Ce livre est aussi adressé à Donat.

4. Parmi les éditions complètes celle qui mérite d'être citée en première ligne est : Lactance, *Lib. de mort. persecut.* Ed. classique. Texte revu sur le manuscrit unique conservé à la Bibliothèque nat. avec notice et notes en français par Dübner, Paris, 1879. Ensuite vient l'écrit sur l'ouvrage lui-même : *Qua historiæ fide Lact. usus sit in libro de mort. persec.*, Marburg, 1862, et F. Gœrres, *Mélanges pour la critique des sources de quelques historiens de la dernière époque des empereurs romains* (dans le *Philologus*, vol. 36).

Une telle idée fait de ce livre un écrit historique de parti; et l'on a plutôt devant soi un livre de publicité qu'un ouvrage historique. Le récit qui va jusqu'à la victoire de Licinius sur Maximin et jusqu'à la mort du dernier, et qui ne fait que rapporter brièvement l'anéantissement des familles de Galère, de Sévère et Maximin par le vainqueur, commence enfin à entrer dans des détails avec Dioclétien. Les persécutions précédentes et la fin des empereurs qui les suscitèrent ne sont traitées que fort brièvement et en manière d'introduction (c. 2-6). Par là, l'histoire de son époque proprement dite, des années 303-313, forme la tâche que l'auteur s'est proposée, comme il le laisse deviner lui-même en disant qu'il écrit pour ceux qui étaient éloignés du théâtre des événements, ainsi que pour la postérité (c. 1). C'est comme témoin oculaire qu'il écrit dans la nouvelle métropole de l'empire, siège du premier Auguste, et c'est immédiatement après la fin des événements qu'il raconte en dernier lieu, qu'il a composé et publié son livre. Il est rédigé d'après la tendance déjà indiquée : ce sont les empereurs qui, proposés comme « les grands et merveilleux exemples (1) » de la justice divine, occupent tout le premier plan du récit : il résulte de là que la narration prend souvent, dans la partie principale, un caractère biographique et que les persécutions ne semblent plus décrites que pour motiver la justice divine à l'égard des persécuteurs. C'est là aussi le motif de la peinture détaillée, que dis-je, pleine parfois de détails repoussants, sur la fin terrible de ces empereurs, laquelle doit servir d'avertissement; et c'est là aussi l'explication de l'abus des couleurs voyantes dans ce tableau des persécutions. A ce double point de vue, l'auteur écrivit sous l'empire de la colère violente qui remplissait son âme contre les païens, et il était encore sous l'impression récente de la persécution dont lui aussi, sans doute, avait été menacé. Du reste, même dans les *Institutions*, Lactance ne prend pas un ton différent, quand il parle de ces persécutions. C'est aussi manifestement à cet ouvrage qu'il a emprunté l'idée elle-même du livre *De mortibus persecutorum*. Les deux ouvrages concordent parfaitement

1. Cf. c. 1.

dans l'expression, c'est-à-dire dans le vocabulaire, quoique le style du dernier, par ses périodes, par une concision dont le motif fut moins la nécessité d'écrire vite qu'une certaine recherche de rhéteur, contraste avec l'abondance oratoire des *Institutions*. J'ai montré dans mes recherches, que l'ouvrage sur la mort des persécuteurs se rattache étroitement au cinquième livre et surtout à la fin du cinquième livre des *Institutions*, lequel traite des persécutions sous Dioclétien et Galère. Il en forme comme un supplément : la vengeance de Dieu que Lactance met devant les yeux des empereurs persécuteurs, en s'appuyant sur les oracles des prophètes, est dépeinte comme un fait accompli dans l'écrit *De mortibus persecutorum*.

Nous voilà arrivés à la fin de notre étude sur la prose de la littérature chrétienne-latine dans cette première époque. Elle est représentée par un petit nombre d'auteurs (1) ; toutefois, parmi eux, il y en a qui ont beaucoup produit ; les limites dans lesquelles se meut la littérature générale sont, à la vérité, très restreintes ; la littérature est dominée par la didactique et c'est la tendance apologético-polémique qui prédomine ; mais, dans ces limites se manifeste pourtant une grande variété, une réelle originalité. C'est d'abord l'apologie proprement dite, dans vingt formes différentes ! Nous avons l'apologie populaire et philosophique, sous la forme dialoguée de Minucius Félix ; l'apologie juridique et de publicité, sous la forme d'un plaidoyer prononcé devant les tribunaux dans *l'Apologeticum* de Tertullien ; l'apologie purement oratoire d'Arnobe, celle de Lactance, élargie et élevée jusqu'à une étude spéculative, sans parler des écrits apologétiques de moindre importance, qui, comme quelques-uns de saint Cyprien, apparaissent aussi sous forme de monologue ou de lettre. C'est ensuite la didactique, au sens strict du mot, consacrée soit à la morale, soit à l'édification et à l'exhortation ou bien à l'instruction religieuse, comme dans les petits écrits de Tertullien et de saint Cyprien ;

1. Il n'y en a même qu'un ou deux dont les ouvrages soient perdus. Mentionnons, parmi eux, Novatianus, le fondateur de la secte des καθαροὶ et un contemporain de saint Cyprien. Autant qu'il est permis d'en juger, les ouvrages perdus n'avaient point un intérêt littéraire et historique général ; c'est un motif suffisant pour n'en pas parler ici.

nous la voyons traiter aussi, comme dans ceux de Lactance, des questions dogmatiques à un point de vue populaire et philosophique. Mentionnons encore une littérature épistolaire, représentée déjà, avec une variété extrême, dans la collection des lettres de Cyprien qui sont parvenues jusqu'à nous. Et enfin, nous avons aussi, dans l'écrit analysé en dernier lieu, un représentant de la narration historique. Avec cela, quelle originalité dans les auteurs, quelle variété dans la forme! Le style apparaît ici, on peut le dire avec vérité, comme l'expression vivante de l'individualité de chacun de ces auteurs.

CHAPITRE VI

COMMODIEN.

Si la prose de cette jeune littérature est richement représentée, il n'en est pas de même de la poésie : il ne nous en reste que deux ouvrages ; encore sont-ils signés du même nom. Ils sont tous deux incontestablement chrétiens ; mais ils ont en grande partie un caractère voisin de celui de la prose, soit qu'on en considère la matière, soit qu'on en examine la forme. Ce sont les ouvrages de Commodien (1) de Gaza : les *Instructiones*, recueil d'acrostiches composés vers l'an 40 du IIIe siècle (2) et un *Carmen apologeticum* écrit en 249,

1. *Commodiani instructionum per litteras versuum primas libri duo, rec., emendavit atque adnotavit* Fr. OEhler, dans son éd. de Minucius Félix (*Bibl. patr. cur. Gersdorf*, vol. XIII), Leipzig, 1847 ; *Commodiani carmina recogn.* E. Ludwig., 2 Part., 1877-78 ; Commodianus, *Carmen apologeticum adversus Judæos et gentes*, éd. J.-B. Pitra, dans son *Spicilegium solemense*, t. I, Paris, 1852 (suppl. t. IV) ; *Carmen apologétique de Commodien*, texte revu et explications par H. Rœnsch dans la *Revue de Kahnis*, pour la théol. hist., vol. XLII, 1872 (suppl. vol. XLIII) ; Schérer, *Mélanges de critique religieuse*, Paris ; Ebert, *Carmen apologeticum de Commodien*, v. plus haut, p. 35, la remarque : Leimbach, *Sur le Carm. apol. de Commod.*, dans le programme de Pâques de l'école professionnelle de Schmalkalden, 1871 (Smalcalde).

2. Peut-être aussi au milieu du siècle, vu qu'il semble avoir mis à contribution les *Testimonia* et le *De habitu virginum* de saint Cyprien. V. là-

tous deux en hexamètres rythmiques et populaires. Ce que nous savons sur la vie de l'auteur, c'est à ses ouvrages que nous le devons (1), car, dans le premier, il se fait connaître comme l'auteur du poème. Né païen, Commodien fut élevé à Gaza, en Syrie, où il composa ses ouvrages. L'étude de la Bible, et d'abord de l'Ancien-Testament, le convertit au christianisme : à en juger par les apparences, il fut d'abord un prosélyte des Juifs. A l'époque de la composition du premier ouvrage, il semble avoir occupé une haute position dans la communauté chrétienne, ce que démontre le contenu de la seconde partie de ses acrostiches. Dans le manuscrit du second ouvrage, il est même désigné sous le titre d'évêque, et sa science théologique rend le fait assez probable. Dans les deux poèmes, il se signale du reste comme chiliaste et patripassien, en rattachant sa doctrine sur la Trinité à celle de Noët de Smyrne, son voisin et son contemporain (2).

Les *Instructions* se composent de quatre-vingts acrostiches, dont les quarante-cinq premiers, quant au fond, composent la première partie, et les trente-cinq suivants la deuxième, en sorte que la division de l'ouvrage en deux livres paraît très justifiée : cette division a été d'abord donnée par Œhler d'après un vieux manuscrit (3). Le titre détaillé de quelques vieilles éditions : *Instructiones adversus gentium deos, pro christiana disciplina*, annonce déjà cette division en deux parties (4). La première partie seule a un caractère apologético-

dessus Dombart, pour la portée de Commodien sur la critique du texte des *Testimonia* de saint Cyprien, dans la *Revue de la théol. scientifique*, vol. XXII.

1. Car Gennadius a certainement puisé dans les *Instructiones* ce qu'il dit de lui dans le *De vir. ill.*, c. 15.

2. V. Ebert, p. 415 et s.

3. Mais c'est à tort qu'il termine le premier livre après le 42e acrostiche au lieu de le faire après le 45e. V. ma dissertation, rem. 108.

4. Le passage de Gennade, l. c. : « scripsit mediocri sermone quasi versu *librum adversus paganos* » ne prouve rien contre la division en deux livres ; il semble en résulter tout au plus que Gennade n'a connu que la première partie des *Instructiones*. Il me semble, en effet, certain que par *librum* il n'a pas pu parler du *Carmen apologeticum* ; la raison en est surtout dans l'affirmation de Gennade qui prétend ensuite que Commodien a suivi Tertullien ; or, cela ne se rapporte qu'à la polémique des *Instructions* contre la mythologie, tandis que le patripassianisme du *Carmen* rejette

polémique et s'adresse aux païens et aux juifs; c'est à elle seule que se rapporte la préface *Præfatio* qui forme le premier acrostiche. L'auteur y dit qu'il a été lui-même dans l'erreur auparavant et qu'il a vénéré les dieux, mais qu'il montre maintenant le chemin du salut à ceux qui font fausse route et notamment aux païens qui lui font pitié, qu'étant instruit lui-même il enseigne la vérité aux ignorants : *perdoctus ignaros instruo verum;* de là aussi le titre. Dans les vingt acrostiches qui suivent, le poète raille, dans l'ensemble comme dans les détails, le culte des dieux, qu'il considère aussi lui-même comme des démons et auxquels il attribue la même origine que le fera plus tard Lactance. L'idée populaire et anthropomorphique que souvent il combine adroitement avec l'idée physique des philosophes donne à sa raillerie un tour facile: c'est ainsi qu'il demande, par exemple (acr. 6) d'où serait venue la pluie si Saturne avait aussi dévoré Jupiter? Il n'était pas difficile de rendre les mythes ridicules par une considération conforme à la raison. C'est ce qu'il fait çà et là avec une gaieté spirituelle. Leur immoralité devient aussi le point de mire de sa polémique. Au reste, on sent encore ici une fois de plus de quel vil assemblage de divinités était composé le culte païen de l'empire (1). Dans les vers qui suivent (acr. 22 et s.), la polémique prend à partie, avec les païens eux-mêmes, la superstition de cet âge caduc, la sensualité qui ne vit que pour la jouissance du moment, et en particulier la richesse; il attaque aussi ceux qui, comme prosélytes du dieu Thor, cherchaient leur salut chez les Juifs, sans renoncer pour cela à leurs dieux. Se détournant alors de ces païens judaïsants, Commodien s'adresse aux juifs eux-mêmes, auxquels il consacre plusieurs acrostiches. Dans les suivants (acr. 41 et s.) il traite des fins dernières, de l'Antechrist, du retour des tribus

cette opinion, comme l'a observé avec raison Leimbach, p. 28. Les *Instructions* aussi bien que le *Carmen apologeticum* (quoi qu'on ne trouve pas dans le premier ouvrage le double antechrist), concordent à la vérité avec Lactance, mais Gennade pense à tort, pour cette raison, que Commodien l'avait mis à profit.

1. C'est ainsi que nous apprenons à connaître ici une nouvelle divinité (asiatique apparemment) dans Ammudas (acr. 18).

égarées, de la fin du monde, de la première résurrection et du jugement dernier, dont il a déjà parlé précédemment en exhortant les païens à se convertir, et dont il parle si souvent pour insister sur cette conversion. C'est aussi à cause de cela qu'il termine, par cette peinture (1), la première partie, dont les acrostiches, comme on le voit, forment un tout complet et se suivent, au moins en général, dans un certain ordre.

La seconde partie commence avec l'acrostiche 46, *Catecumenis;* elle a un autre fond et un tout autre caractère. Parénétique par nature, elle s'adresse aux chrétiens, et donne après quelques avertissements aux catéchumènes, des avertissements aux chrétiens en général, aux pénitents en particulier et enfin, dans diverses pièces aux apostats. D'autres acrostiches ont pour objet les fautes et les imperfections telles que le temps présent les montrait à la méditation de l'auteur, tandis qu'une série d'autres vers sont adressés à différentes classes de la communauté chrétienne, aux matrones, aux lecteurs, aux diacres et aux ecclésiastiques. Le dernier acrostiche, intitulé *Nomen Gazæi* dans lequel l'auteur rappelle encore les fins dernières, donne, si l'on veut bien par exception le lire de bas en haut : *Commodianus mendicus Christi* (2).

Les acrostiches sont de grandeur différente et il s'en trouve de six et de quarante vers. Le titre est contenu dans les premières lettres, comme le montre la forme de quelques-uns, par exemple : *De die judicii*, *Infirmum sic visita.* Cette forme de poésie nous apparaît donc comme un jeu sans esprit, mais néanmoins dans le goût de l'époque, peut-être aussi, et cela est assez vraisemblable, l'auteur visait-il un but pratique en voulant donner à la mémoire un point d'appui et voulait-il recommander ainsi d'apprendre ses poèmes par cœur. La forme du vers est digne de remarque ; c'est un hexamètre composé sans le moindre égard à la quantité et à l'hiatus, et dont le rythme se base essentiellement sur l'observation de la césure du vers héroïque et de deux *thésis* après la cinquième

1. Il l'annonce aussi acrost. 25, v. 19.
2. Il termine cet acrostiche par les vers :
Omnia non possum comprehendere parvo libello ;
Curiositas docti inveniet nomen in isto.

arsis ; il ressemblerait au vers allemand, si, partout, à la place de la quantité, on trouvait l'accent grammatical ; mais cela n'a lieu généralement que dans le second hémistiche et encore d'une manière restreinte (1), tandis que l'arbitraire le plus complet règne dans la formation du premier (2). Le vers du second ouvrage de Commodien est traité de la même manière quoiqu'on y trouve de temps en temps quelques hexamètres corrects, c'est-à-dire conformes aux lois de la quantité, et que le rythme y soit, en général, plus coulant (3).

Au point de vue de la formation du vers moderne, surtout dans les langues romanes, c'est un fait digne de remarque (4), que les plus anciens monuments qui nous restent de la poésie chrétienne-latine ont déjà cette tendance populaire à faire de l'accent le principe unique de la versification, même dans un mètre artistique et qui n'est pas national à l'origine : cela nous montre bien, en même temps, comment le christianisme émancipa non seulement l'esprit du peuple, mais, si je puis ainsi dire, jusqu'à l'esprit provincial. Il me paraît en effet de la plus haute importance de trouver, dans l'auteur de ces poèmes, un Syrien, un homme d'une éducation sémitique sinon d'une origine sémitique lui-même. La langue même de ces acrostiches le manifeste, au moins d'une manière négative, d'autant plus que les limites étroites et bornées de l'acrostiche offraient beaucoup de difficulté. Elle est le plus souvent d'une raideur de fer et d'un prosaïsme plein de vulgarité : cette raideur et cette concision la rendent souvent sombre ; d'autre part, dans les constructions, dans maints termes particuliers et dans l'usage spécial auquel plusieurs autres se trouvent détournés,

1. C'est-à-dire hors la césure, vu qu'elle suffit pour « élever » la syllabe précédente et pour laisser paraître la suivante comme *thésis*, en sorte qu'il peut y avoir lutte entre l'accent du vers et l'accent grammatical, par ex. acr. 1, v. 8 :

Inscia quod perit pergens dèos quærere vanos.

2. Excepté que, comme le remarque Luc Müller (*De re metr.*, p. 448,) Commodien évite de former le deuxième pied d'un seul mot.

3. Cf. aussi Hanssen, *De re metrica Commodiani*. Dissert., Strasbourg, 1881.

4. Vu surtout qu'une rime, quoique imparfaite, se joint ici à ce vers dominé par l'accent, dans le dernier acrostiche ; tous les vers de cet acrostiche se terminent en o, comme ceux cités page 103, remarque 1.

on sent l'influence de la langue de la conversation des Romains, et avec cela aussi, quelque chose de populaire.

Le *Carmen apologeticum* de Commodien, ainsi que le premier éditeur a intitulé l'autre ouvrage (1), se compose de mille cinquante-trois vers, dont les trente-trois derniers ne se sont conservés ou ne sont lisibles qu'en partie (2). Le contenu se rattache, soit par la tendance générale, soit par beaucoup de particularités, à la première partie des *Instructions*. L'introduction en rappelle complètement la préface ; l'auteur y base aussi, sur sa propre conviction, sa vocation à donner des avertissements aux païens. En montrant ensuite que l'homme a une plus haute destinée que celle de vivre, à l'exemple de l'animal, pour les seules jouissances des sens et de ne rechercher que les avantages terrestres, il avertit les païens de chercher un refuge au port, avant que l'orage, qui menace, ne se déchaîne. Là-dessus il commence ses enseignements sur le christianisme (v. 89 et s.) ; tout en haut, il place la doctrine de la trinité qu'il fait suivre de l'histoire de la révélation, d'abord dans l'Ancien, puis dans le Nouveau-Testament : là, il se révèle comme monarchiste (noétien) déterminé. Après avoir renvoyé encore à la lecture de la Bible et avoir discuté contre les études profanes, et surtout contre l'éloquence judiciaire, et contre la vie mondaine en général (v. 378 et s.), Commodien s'adresse aux Juifs, autrefois le peuple choisi, maintenant peuple rejeté de Dieu. Les païens ne doivent pas chercher chez eux leur salut ; ils étaient acceptés comme prosélytes de Thor quoiqu'ils restassent fidèles au culte des idoles. Ceux qui sacrifient aux idoles, périront dans la seconde mort, et la fin du monde approche, les six mille ans vont être accomplis. Celui-là seul qui croit au Dieu en trois personnes, renaîtra alors pour ne plus mourir. Le poète use de cette

1. Avec l'addition *adversus judæos et gentes*, tandis que Rœnsch écrit *paganos* au lieu de *gentes* « à cause de la notice de Gennadius » (v. cette notice plus haut, page 101, remarque 4) ; mais je regarde comme fautif, et je l'ai prouvé plus haut, de rapporter cette notice au *Carmen apologeticum*.

2. Rœnsch surtout mérite notre reconnaissance pour avoir tâché de les reconstituer par la voie des conjectures.

transition pour arriver à une peinture des fins dernières, laquelle occupe le dernier tiers de l'ouvrage et en constitue, pour le fond et la forme, la partie la plus remarquable et la plus intéressante. Quand cela arrivera-t-il ? C'est, dit-il au début, ce que plusieurs se demandent (v. 798). Plusieurs signes annonceront cette destruction, mais notre septième persécution en sera le commencement. La voici déjà qui frappe à la porte (1). Les Goths passeront le fleuve, et, avec eux, le roi Apolion, au nom terrible, pour mettre fin à la persécution des saints.

Les Goths s'emparent de Rome et délivrent les chrétiens ; or, par une alliance assez digne de remarque entre le germanisme et le christianisme, ils traitent les chrétiens en frères, tandis qu'ils oppriment les païens. Mais voici qu'un Cyrus se lève pour délivrer ces derniers. C'est Néron qui sort de l'endroit même où il se tenait caché, après les prophéties d'Elie. Or Néron, qui conquiert Rome de nouveau, s'associe deux Césars et sévit, pendant trois ans et demi, contre les chrétiens. Cependant arrive le temps de la vengeance (v. 880 et s.); un nouvel « ennemi » (2) s'élève pour renverser Néron à son tour. C'est un roi oriental; c'est l'homme de la Perse, et il fond sur l'Occident avec une armée composée de quatre peuples, de Perses, de Mèdes, de Chaldéens et de Babyloniens. Celui-ci est l'autre Antechrist et le vrai. Il marche contre Rome : Néron et les deux Césars courent à sa rencontre; ils sont vaincus et tués, mais leur armée, dans sa déroute, livre à l'incendie Rome elle-même. De son côté, le vainqueur va en Judée et y opère des signes et des miracles tels que les Juifs eux-mêmes l'adorent. Il est pour eux l'Antechrist, comme Néron l'est pour les païens (v. 926). Les Juifs finissent pourtant par reconnaître

1. Le plus récent éditeur du *Carmen* est d'accord avec moi en général sur le sens de ce passage corrompu ; mais, quant au détail, je ne saurais admettre soit sa leçon, soit son explication du v. 803. La persécution ne pouvait pas passer le fleuve, puisque ce sont les Goths, au contraire, qui portent secours aux persécutés. — Avec ce passage on peut, en outre, déterminer la date de la composition du poème. V. ma dissertation, pages 408 et suiv.

2. A cause de *iterum* je ne puis partager l'avis de Rœnsch qui lit *istis* pour *hostis* (v. 884).

la fourberie du faux prophète et ils prient Dieu de les secourir. C'est alors qu'apparaît le *Christ*, ou, comme le dit notre poète en partant de son point de vue chrétien, c'est alors qu'apparaît *Dieu* avec les tribus égarées des Juifs qui forment son armée (v. 934 et s.). Ils ont vécu cachés au delà de la Perse: leur vie était pure, leur existence heureuse, ils ne se nourrissaient que de fruits et ne mouraient que de vieillesse. Maintenant qu'ils sont en marche avec Dieu à leur tête, toute la nature se réjouit, ravie de recevoir les Saints. Tout fleurit sur leur passage; partout jaillissent des sources, et se rencontrent des mets tout préparés; les nues s'abaissent pour les protéger, comme les montagnes s'aplanissent pour leur épargner la fatigue. Semblables à des lions, ils poursuivent leur marche en subjuguant tous les peuples. Riches de butin, ils chantent des hymnes pour célébrer leur triomphe. Avec eux, le Christ défait l'Antechrist et son armée, et ils prennent possession de la ville sainte de Jérusalem. L'auteur termine (v. 986 et s.) par la description du dernier jour et du jugement dernier; mais il ne nous en reste que des fragments, et, autant qu'on peut en juger, cette partie est moins développée et offre moins d'intérêt.

La légende de l'Antechrist, qui apparaît ici pour la première fois dans la littérature chrétienne-latine, et en particulier dans la poésie, est du moins traitée d'une manière très remarquable. Les deux éléments divers d'où elle s'est dégagée (1), sont représentés ici sous la double figure de l'Antechrist; l'un des deux défait l'autre, pour être à son tour vaincu par le Christ. La base de la légende repose sur le dogme juif de l'anti-Messie: ce dogme s'était développé surtout d'après les prédictions des prophètes Ezéchiel et Daniel. Le second élément consistait dans la légende, populaire parmi les Romains, du retour de Néron qu'on ne croyait pas mort mais qu'on disait s'être enfui chez les Parthes. De même que dans l'Apocalypse, l'Antechrist Néron a un pseudo-prophète à côté de lui: ce dernier est donc opposé au premier, par le poète, comme étant aussi un Antechrist, et même un Antechrist d'un ordre supérieur.

1. V. pour plus de détails ma dissertation pages 404 et s.

Nous retrouvons également chez Lactance (1) un souvenir du double Antechrist. Çà et là, dans cette partie du poème, l'expression s'élève à la hauteur (2) de la véritable poésie, par exemple dans le récit des tribus juives égarées. L'auteur, il est vrai, s'est inspiré ici de la poésie du peuple juif qu'il ne fait que reproduire en partie, mais la narration du *Carmen*, n'étant plus assujettie à la forme des acrostiches est, en général, plus vivante et plus claire que celle des *Instructions*. Au reste, dans l'un et l'autre ouvrage, l'expression offre les mêmes particularités populaires et accuse les mêmes défauts.

CHAPITRE VII

DE PHŒNICE.

A côté de ces deux ouvrages poétiques qui, à en considérer même le fond, correspondent complètement au génie de la première poésie de la littérature chrétienne-latine, il faut encore mentionner un poème dont nous ne saurions dire avec certitude s'il est d'origine chrétienne et s'il appartient à la fin de cette période ou au commencement de la suivante. Remarquons toutefois que cette poésie a toujours été, au moyen âge, considérée comme chrétienne; qu'à ce titre, elle a exercé sur lui une grande influence, et l'on comprendra que, pour rester fidèle à notre plan, nous ayons le devoir d'en parler. Déjà de très bonne heure, au vi[e] siècle, on l'attribue généralement à Lactance (3) : les plus récentes

1. *Instit.*, l. VII, c. 16 et s. Cf. plus haut, p. 95.
2. Ce qui est aussi le cas des acrostiches qui traitent le même sujet, en particulier de l'acrostiche 42.
3. Par exemple dans le livre de Grégoire de Tours, *De cursibus ecclesiasticis* (v. là-dessus plus loin liv. 3, c. 28). Comme troisième miracle, il y rapporte celui du phénix, en se basant sur notre poème ; il commence ainsi : « Tertium est quod de Phœnice *Lactantius* refert. » Voici la dernière phrase (d'après Haase) : « Quod miraculum resurrectionem humanam valde figurat et ostendit, qualiter homo luteus redactus in pulvere sit iterum de ipsis favillis tuba canente ressuscitandus. » Or, il est absolument inadmis-

recherches rendent cette paternité très vraisemblable (1). C'est le poème *De Phœnice*. Composé de quatre-vingt-cinq distiques (2), il nous présente traitée d'une manière caractéristique, la légende si répandue au moyen âge de cet oiseau merveilleux. Le poète nous la met devant les yeux sous sa forme la plus récente : celle-ci nous fait voir cet oiseau se brûlant lui-même, dans son extrême vieillesse, pour renaître de ses cendres. La légende, après avoir pris en Occident cette forme, dans le dernier quart du Ier siècle (3) — on sait que, d'après l'ancienne forme, un jeune oiseau naissait de l'ancien (4) — se répandit d'une façon extraordinaire : le phénix, en effet, devenu à la fois un symbole de l'immortalité, de l'éternité et du rajeunissement, apparut comme tel, surtout avec la première signification, soit sur les monnaies des empereurs, à partir d'Adrien, soit sur les monuments funéraires. Depuis Clément de Rome, les écrivains chrétiens emploient ce mythe comme preuve de l'immortalité, et c'est dans ce sens que Tertullien (5) et Commodien (6) parlent aussi du phénix. On trouve encore cet oiseau sur les sarcophages chrétiens, à côté du palmier, comme symbole d'une nouvelle naissance. Par là s'explique facilement l'apparition fréquente de ce symbole sur les monnaies des premiers empereurs chrétiens, en particulier sur celles de Constantin le Grand et de ses fils; c'était une fusion de la tradition chrétienne et de la tradition pagano-

sible de prétendre, comme le semble faire Riese (Préf. XXVII), que c'est ici la reproduction de la fin du poème, laquelle serait perdue : le poème, tel que nous l'avons, a une conclusion, et Grégoire lui-même termine le récit des deux premiers miracles avec une explication semblable.

1. Par Riese et Dechent (*Rheinisches Museum*, vol. 31 et 35). Ce dernier montre comment la langue du poème concorde avec celle des œuvres en prose de Lactance.

2. *Lactantii Carmen* de Phœnice, *ad codd. quosd. etc. ed. A. Martini*, Lünebourg, 1825 (Prolegg.); *Lactantii De ave Phœnice in Riese, anthologia latina sive poesis latinæ supplementum*, Pars I, Fasc. II (no 731), Leipzig, 1870. Edité aussi par Riese en appendice aux *Claudiani carmina*, ed. Ieep, Leipzig, 1879, vol. II.

3. V. Martial, *Epigr.*, V, 7, v. 1. Cf. aussi les recherches excellentes de Piper, *Mythol. et symbolique de l'art chrétien*, I, p. 446 et s.

4. Il en est ainsi également dans Ovide, *Metam.* XV, v. 402.

5. *De resurrectione carnis*, c. 13.

6. Carmen *apolog.*, v. 138 et s.

impériale; peut-être même était-ce un résultat du rapport intime existant entre le phénix et le dieu du soleil si en honneur dans la maison de Constance Chlore, et auquel Constantin lui-même et surtout Julien rendaient leurs hommages. Toutefois, ainsi que le témoignent les légendes de ces monnaies, c'est l'idée de la renaissance de l'empire universel qui en faisait principalement la base. Il semble donc qu'il faille de prime-abord, rapporter de préférence à cette époque la composition de notre poème.

En voici le contenu : Il y a, au loin dans l'extrême Orient, un lieu fortuné : là se rencontre, plus élevée que les sommets des plus hautes montagnes, une vaste plaine où resplendit, dans son éternelle verdure, le bois sacré du soleil. Ni l'embrasement de Phaéton, ni le déluge de Deucalion n'ont pu l'atteindre. Ni la Maladie, ni la Vieillesse, ni la Mort, ni les Passions terrestres et les Crimes, ni les Chagrins, ni la Pauvreté n'ont été capables d'aborder en ce lieu enchanteur ; la Tempête, le Froid et la Pluie ont été semblablement tenus à l'écart. Par contre, tout au milieu du bois sacré, se trouve une source qui, chaque mois, l'arrose une fois. Or, c'est là que demeure le Phénix, oiseau unique dans son espèce. Il obéit à Phébus en qualité de satellite (*satelles*). La mère Nature lui confia cet office (1) : au lever de l'aurore, il plonge son corps douze fois dans les ondes libres et, autant de fois, il offre l'eau en sacrifice (*libat*) ; il s'élève ensuite au sommet d'un arbre qui domine tout le bois sacré, et, tourné vers l'Orient, il attend les rayons du Soleil. Dès que ce dernier ouvre les portes de son palais, le Phénix salue la nouvelle lumière avec les chants incomparables d'un saint cantique. Puis, dès que Phébus s'élance sur son char, il applaudit avec un triple battement d'aile, et, après avoir adoré trois fois son chef lumineux, il se tait. Prêtre du bois sacré, il est seul, ô Phébus, à connaître tes mystères ; et, la nuit comme le jour, il annonce les heures par des chants indicibles.

Cette introduction forme la partie la plus originale du poème ; elle est des plus remarquables par son caractère

1. « Hoc natura parens munus habere dedit » (v. 34).

religieux, de quelque façon qu'on le comprenne. Le poète raconte ensuite la légende (v. 59 et s.). Après mille ans, courbé par l'âge et désireux de se rajeunir, l'oiseau abandonne son asile sacré ; « il cherche cet univers où la mort a son empire » (1). Il gagne la « Phénicie, » et se choisit un haut palmier que les Grecs, en s'inspirant de son nom, appellent *Phénix ;* il y construit, avec les herbes les plus précieuses, « son nid ou son tombeau, car il meurt pour vivre » (v. 77 et s.). C'est là qu'il expire au milieu des parfums (2). Son cadavre, échauffé par sa propre chaleur, s'allume à l'aide de la lumière éthérée. De la cendre, sort et se développe un ver, blanc comme la neige, qui, après avoir considérablement grandi, se métamorphose en chrysalide et vit alors seulement de la rosée du ciel. Mais, de cette chrysalide, s'échappe, comme un papillon, le Phénix; avant de retourner dans sa patrie, il porte le reste de ses dépouilles au temple du soleil, en Égypte, et les y offre en sacrifice. Ici le poète dépeint son extérieur (3) : car dans son voyage aérien les Égyptiens l'aperçurent, et ils gravèrent son portrait sur le marbre sacré (v. 153). Toute la famille des oiseaux se réunit autour de lui ; chacun oublie le butin et la crainte, pour l'accompagner; tous ne pensent qu'à se réjouir dans l'accomplissement de ce pieux devoir (4). Cela fait, chacun retourne dans sa patrie. Enfin le poète chante le bonheur du Phénix : l'amour ne le retient pas dans ses liens ; « la mort est son seul amour ; dans la mort seule est sa passion ; afin de pouvoir renaître, il soupire après la mort. C'est toujours à la vérité le Phénix lui-même, mais ce n'est pas le même Phénix qui obtient la vie immortelle par le bienfait de la mort. »

Quoique le Phénix apparaisse, dans la forme la plus

1. « Tum petit hunc orbem, mors ubi regna tenet » (v. 64).
2. « Tunc inter varios animam commendat odores,
Depositi tanti nec timet illa fidem » (v. 93 et s.).
3. V. 125 et s. ; le nimbe n'y manque pas non plus : « Phæbi verticis alta decus. » V. la description de cet oiseau chez les autres anciens auteurs, dans l'extrait de Martini, p. 30 et s.
4. « Munere læta pio » (v. 158); le *munus* se rapporte, selon moi, à l'action du Phénix et non à celle des autres oiseaux.

ancienne de la légende, comme un animal consacré au soleil; quoiqu'on lui attribue, au sens antique, le caractère de la piété, en lui faisant déposer dans le temple d'Hélios les dépouilles du père qu'il va porter si loin, les éléments de ce mythe ont cependant reçu, sous la plume de notre poète, un développement extraordinaire, qui distingue essentiellement son poème de celui de Claudien (1). Cette renaissance y apparaît de plus comme une conséquence de la piété. Cette nuance fortement religieuse, jointe à plusieurs autres traits isolés (2), laisse facilement soupçonner un poète chrétien, qui n'était point en hostilité ouverte avec la culture hellénique et païenne et qui ne se faisait pas scrupule de revêtir son récit du vêtement traditionnel et mythologique de la légende. Mais on pourrait aussi prendre l'auteur pour un adorateur de Mithra ou pour un néo-platonicien. Quoi qu'il en soit, cette poésie n'est pas un simple jeu de métrique, comme plusieurs ont été empressés à le prétendre, car la matière est développée d'une manière toute caractéristique et tout intime. Sa signification symbolique forme le nœud de l'intérêt poétique (3), ainsi que le montre très bien la fin du poème : tout cela du reste est pleinement dans l'es-

1. Idylle I. Mais les deux poèmes ont tant de ressemblance dans certains traits et certaines expressions, qu'il est difficile de ne pas croire que l'un a dû connaître l'ouvrage de l'autre. Tout bien examiné, c'est, à mon avis, Claudien, car l'autre poème semble appartenir à une époque antérieure. S'il avait été composé sur celui de Claudien, il ne pourrait pas être de Lactance; mais il faudrait en conclure avec plus de certitude que l'auteur était chrétien.

2. Il suffit de rappeler la partie du monde où la mort avait son empire, la glorification de la chasteté, la patrie de l'oiseau si semblable au paradis. Mais, sous ce rapport, les vers cités plus haut, p. 111, rem. 2, me semblent dignes d'observation : d'abord le « commandare animam » qui rappelle le « in manus tuas commendo spiritum meum » (Luc, 23, v. 46), détail qu'on n'a pas fait, à ma connaissance, remarquer jusqu'ici; puis, surtout, le vers suivant, à cause de son contenu. Il n'est pas impossible que le Phénix soit ici le symbole du Christ, auquel Commodien l'a comparé, et qui se retrouve encore postérieurement dans l'art. Sous ce rapport, le vers 58 serait significatif.

3. Ce qui n'est pas le cas dans Claudien, par exemple.

prit de l'art chrétien antique. Dans une époque où l'immortalité était le plus précieux des biens et qu'on tâchait de l'acquérir par tous les moyens possibles, la tendance religieuse des temps se reflète à la fois dans ce poème, et dans la diffusion rapide que prit cette légende.

LIVRE DEUXIÈME

DEPUIS L'ÉPOQUE DE CONSTANTIN JUSQU'A LA MORT DE SAINT AUGUSTIN.

LIVRE DEUXIÈME

DEPUIS L'ÉPOQUE DE CONSTANTIN JUSQU'A LA MORT DE SAINT AUGUSTIN.

INTRODUCTION

La victoire de Constantin sur Licinius décida aussi de la victoire du christianisme sur le paganisme ; non pas qu'il n'y ait eu, dans une armée, que des chrétiens, et, dans l'autre, que des païens, ou encore que l'Auguste qui triompha se soit converti au christianisme ; mais le principe de la tolérance religieuse, au sens même où l'entendait la religion chrétienne, avait obtenu une victoire définitive. La politique du rétablissement de l'omnipotence de la religion païenne, en tant que religion d'État, était vaincue, et ce nouveau principe, dont Constantin était resté le représentant, devint la règle qui fixa les rapports entre l'État et la religion. On sait que depuis longtemps la religion était passée tout entière dans le culte. Or, l'antique culte païen de l'État romain ne cessa pas d'exister pour cela : ses cérémonies, ses sacrifices, ses aruspices vivaient encore, de même qu'on voyait subsister les immunités et les privilèges de ses prêtres; mais personne n'était plus forcé de reconnaître ce culte, et le chef de l'État, restât-il encore Pontife suprême, *Pontifex maximus*, ne se souciait plus de lui. L'intérêt de Constantin se concentra plutôt sur le christianisme ; il accorda à ses prêtres les mêmes privilèges qu'à ceux du paganisme ; et ce fut même aux dépens de ce dernier qu'il soutint constamment son Église par de riches donations. Favoriser partout le christianisme fut son plus

grand effort. Il ne l'éleva pas, à la vérité, à la hauteur de la secte d'État, sur les ruines de la païenne religion d'État; mais il lui fit prendre place à côté de celle-ci. Ce résultat, il l'obtint en se mettant à la tête du concile de Nicée. C'est là que l'Église catholique arriva à un résultat définitif. Le christianisme, basé sur une profession de foi qu'on avait élaborée sous l'égide de l'empereur, devint officiel et légitime, quels que fussent les sentiments de douceur de Constantin vis-à-vis des hérétiques et surtout de l'arianisme, et quels que fussent aussi les égards qu'il leur montra en plusieurs circonstances. Avec la victoire du christianisme sur l'État païen, l'on vit en même temps l'épiscopat prendre une nouvelle influence et le développement monarchique de la communauté chrétienne recevoir un nouvel essor et, par là, une fermeté et une puissance capables de faire de cet « État dans l'État, » définitivement reconnu, un ferme soutien pour la république chancelante. Le principe monarchique reçut de ce côté un appui très considérable dont profita indirectement l'empereur, en se conduisant comme s'il était *Pontifex maximus* chrétien. Mais, en même temps, le christianisme contribua aussi puissamment à élever, directement et au point de vue idéal, la puissance impériale : sa doctrine de la monarchie céleste devait faire paraître la position de l'empereur sur la terre comme nécessaire et consacrée par la religion. Constantin avait réconcilié l'État romain avec le christianisme en faisant de l'Église catholique la religion d'État du monothéisme ; il n'avait pas cependant sacrifié pour cela le polythéisme, c'est-à-dire l'ancienne religion d'État, bien qu'il soit devenu, avec l'âge, moins favorable à cette superstition ; il avait réuni en ses mains les deux cultes de l'État pour les mettre au service de la puissance impériale. Dominateur absolu et sacré, il s'élevait au-dessus des intérêts des partis. L'unité de l'empire était, encore une fois, représentée de la façon la plus décisive et la plus large, par sa personne.

Mais à sa mort (337) cette unité disparut et fit place à des dissensions intérieures et extérieures. L'empire fut partagé entre ses fils. Ceux-ci, professant le christianisme sans être chrétiens de cœur, ne tardèrent pas à se désunir et même à se déclarer la guerre : Constantin II périt dans une guerre contre

son frère Constans, qui réunit, en 340, tout l'Occident sous son sceptre, tandis que Constance régnait en Orient. Séparés par leurs opinions religieuses, et fidèles, l'un, à la foi de Nicée, avec l'Occident, l'autre, avec l'Orient, au semi-arianisme, les deux frères ne s'entendaient que par leur haine commune contre le paganisme. Le règne de la tolérance était fini. Tandis qu'on s'efforçait en vain d'apaiser les dissensions dogmatiques dans le christianisme, les deux empereurs se déclarèrent en même temps contre le paganisme : la « superstition » devait cesser et la « folie des sacrifices » être supprimée. Après que Constance, par la mort de son frère et la défaite de l'usurpateur Magnence, fut devenu seul maître de l'Empire (353), on défendit même, sous peine de mort, de sacrifier aux dieux et d'adorer leurs statues. Il résulta de là, du moins en Orient, que le paganisme se trouva dans la situation primitive du christianisme et fut directement persécuté par l'État (1). C'est en effet l'Orient qui était le plus directement visé; le nombre des chrétiens permettait d'y appliquer plus sévèrement ces défenses.

Toutefois, lorsque Julien monta sur le trône, dix ans plus tard, cet état de choses changea complètement (361). Le dogmatisme chrétien de cette époque, qui avait eu pour conséquence l'intolérance et le fanatisme, fit éclater une réaction en faveur du paganisme : il aliéna complètement au christianisme Julien dont il avait en vain cherché à gagner l'esprit par une éducation chrétienne étroite et sévère. Le christianisme lui parut d'autant plus facilement sous un jour odieux, qu'il n'avait pas eu d'effet moral sur le caractère de Constance : fanatique autant que superstitieux, cet homme avait pesé très lourdement sur Julien par sa tyrannie. Ce dernier rouvrit les temples des dieux, redressa les autels renversés, rendit aux païens les biens qu'on leur avait enlevés, et restitua aux prêtres leurs privilèges, de la même main qu'il retirait au clergé chrétien ses immunités et les récoltes des blés. Le christianisme perdit donc le caractère de religion d'État, et ce caractère fut affecté de nouveau au paganisme. Mais Julien n'oublia

1. V. *Cod. Theodos.*, X, 2 et s.

pas non plus son rôle de *Pontifex maximus*, encore uni au titre d'empereur : il pontifiait lui-même dans les sacrifices, non seulement dans son palais, mais publiquement et dans les circonstances solennelles, afin de donner un nouveau lustre à ce culte déprécié. Il alla même plus loin. Il crut, rêverie étrange, pouvoir lui infuser une nouvelle vie pleine de fraîcheur en mêlant aux rites anciens les éléments chrétiens qu'il comprenait lui-même très superficiellement. Cela montre combien l'esprit du christianisme lui était demeuré caché à lui-même. Il exigea des prêtres païens, dont il voulait relever le prestige par des prescriptions spéciales, qu'ils gardassent un certain décorum ; il fit bâtir des hôtelleries pour les étrangers et il les entretint avec l'argent de l'État, afin de paralyser le prosélytisme des chrétiens au milieu des indigents et des pauvres ; les prêtres durent faire des discours, dans le temple, pour expliquer les mythes au sens du néo-platonisme ; ils durent aussi s'instruire plus à fond dans l'hymnologie sacrée ; quant à lui, au lieu d'abolir les sacrifices sanglants, il les exagéra jusqu'au ridicule. Trop politique et trop humain pour persécuter directement le christianisme, il s'étudia à le détruire peu à peu par deux moyens : malheureusement pour lui et pour son but, le résultat en devait être trop lent. Tandis qu'il élevait, en effet, le paganisme au rang de religion de l'État, il proclamait la liberté religieuse qui devait profiter aussi bien à toutes les sectes chrétiennes qu'au culte païen : tous les prêtres bannis purent donc non seulement revenir, mais recouvrer même les biens qu'on leur avait confisqués. Par là, il jeta un brandon de discorde dans l'Église et dans beaucoup de paroisses particulières. Julien cependant n'obtint même pas la sorte d'avantage qui résulte de l'application de la maxime, diviser pour régner, car les plus implacables ennemis, qui se combattaient les uns les autres, se tournèrent contre lui. Il défendit alors aux grammairiens et aux rhéteurs chrétiens de continuer leurs leçons, s'ils n'embrassaient pas le paganisme. La littérature et la science païennes ne devaient pas, à ses yeux, rester entre des mains chrétiennes, car il pensait qu'alors les chrétiens n'iraient pas les apprendre chez les maîtres du paganisme, ou que du moins ils les étudieraient

peu. Il voulait, de la sorte, les empêcher d'acquérir une haute éducation intellectuelle, et rendre difficile, sinon impossible, pour le christianisme, l'assimilation de la culture hellénico-romaine, qui, se développant de plus en plus depuis un siècle, avait rendu possible et assurait la puissance du christianisme dans l'Empire. Julien voyait dans le christianisme qu'il n'avait appris à connaître que dans une forme exclusive et étroite, l'ennemi de l'hellénisme : il chercha donc à ne laisser entre eux aucun point de contact; son hellénisme, en effet, qu'il identifiait avec le polythéisme, était étroit et exclusif.

Julien étant mort dès 363, ses efforts restèrent d'autant plus vains qu'il n'avait régné que deux ans; ils prouvèrent la complète impuissance des moyens qu'il avait employés pour restaurer le polythéisme, et ils montrèrent aussi le faible concours qu'il avait trouvé à cette occasion chez les païens eux-mêmes. Ce fut une démonstration évidente que le paganisme avait fait son temps. Heureusement qu'après la mort de Julien, peut-être même à cause de cette mort, il n'y eut pas de réaction dans le sens extrême de la politique de Constance; bien plus, le nouvel empereur que l'armée se choisit sans considérer la religion qu'il pouvait professer, Jovien reprit la politique de Constantin, c'est-à-dire celle de la tolérance religieuse : tout bon chrétien qu'il fût, il laissa aux païens l'exercice de leur culte, en même temps qu'il rendait à l'Eglise ce que Julien lui avait enlevé. Après la mort de Jovien, qui arriva bientôt, Valentinien I, son successeur, en Occident (364-375), maintint cette liberté du culte, *colendi libera facultas*, quoiqu'il ait eu lui-même, en chrétien inébranlable, à souffrir des persécutions de Julien. Il y a plus; en dépit de sa nature despotique, Valentinien manifesta des sentiments pleins de tolérance en faveur des ariens. Il aimait les études classiques; les philosophes étaient en faveur auprès de lui, et il choisit Ausone pour en faire le précepteur de son fils Gratien. Ce prince qui, à peine sorti de l'enfance, monta sur le trône d'Occident, révoqua, à son avènement à l'Empire, les édits de tolérance que l'Etat, depuis Julien, n'avait cessé de promulguer en faveur des chrétiens hérétiques; il leur reprit leurs églises et il s'opposa sévèrement à leurs réunions religieuses; il agissait ainsi

sous l'influence orthodoxe et par fidélité à la foi de Nicée ; mais, jusqu'à l'année 382, il resta fidèle à la politique de son père vis-à-vis du paganisme.

Cette année-là, les choses changent de face. L'État chrétien prend de nouveau des mesures agressives contre le culte païen. On ne restreignit d'abord, il est vrai, que les relations qu'il avait avec l'État et l'on ne toucha qu'aux faveurs qu'il avait réussi à conserver parmi les épaves de son ancienne grandeur. Une nouvelle loi confisqua l'emplacement de tous les temples, enleva aux prêtres et aux vestales leurs traitements et leurs privilèges, et défendit même l'acceptation d'un legs qui consistait en immeubles. Dans la même année, Gratien fit disparaître de la curie de Rome l'autel de la Victoire sur lequel les sénateurs, avant chaque réunion, avaient coutume d'offrir de l'encens; cet antique débris était là depuis Auguste. Eloigné une fois par Constance, il avait été rétabli par Julien et chacun voyait clairement le retour actuel à la politique de ce fils de Constantin. Pour mieux marquer au public l'abandon de l'ancienne religion de l'État, Gratien refusa la dignité de *Pontifex maximus* et repoussa les ornements qu'on lui offrait d'accord avec la tradition. Ce fut en vain que, à l'instigation de son chef Symmaque, un des derniers représentants de l'antique culture rhétoricienne, la majorité païenne du Sénat réclama auprès de Gratien et, après la mort de ce dernier, auprès de son successeur, le jeune Valentinien II. La *Relation* que Symmaque adressa à ce dernier pour en obtenir la révocation de ces édits, fut suivie d'une remarquable réplique de la part d'auteurs chrétiens : cette protestation officielle du paganisme, qui à la vérité se montre seulement dans la forme d'une supplique élégiaque, est, comme nous le dirons plus tard, d'un grand intérêt pour la littérature chrétienne-latine. Aussi bien, sous le règne de Valentinien II, et jusqu'à ses dernières années, les païens ne furent pas inquiétés en Occident, comme ils l'étaient en Orient où régnait Théodose; on leur rendit même, sous le règne de l'usurpateur Eugène, qui ne dura que deux ans, ce que Gratien leur avait enlevé.

Mais après la victoire de Théodose sur Eugène (394), non

seulement les ordonnances de ce dernier furent une lettre morte, mais on étendit même à tout l'Occident le système de persécution directe, dans le but de détruire le paganisme. Ce système avait été pratiqué depuis longtemps avec succès, en Orient, par la politique de l'empereur Théodose, qui aspirait à fonder l'unité religieuse dans l'Empire. Ce ne fut qu'alors qu'on exécuta, autant que possible, en Occident, et qu'on aggrava même la défense, antérieurement portée, de visiter les temples, de sacrifier aux dieux et d'adorer leurs statues soit à la maison soit en plein air, c'est-à-dire jusqu'en dehors des temples. Le paganisme finit ainsi peu à peu par ne pouvoir plus trouver de refuge même à la campagne, chez les *Pagani*. La populace chrétienne, en effet, prenait part maintenant quelquefois à la persécution qu'on lui faisait et elle pillait volontiers les temples abandonnés. C'est à Rome que l'antique culte national se maintint le plus longtemps, quoique secret. Au commencement même du v[e] siècle, le parti païen, assez nombreux, trouvait encore un fort appui dans plusieurs familles sénatoriales qui ne pouvaient pas s'imaginer que la puissance de Rome pût être séparée de l'antique religion de l'État : il pouvait donc, même à cette époque, affirmer encore ses prétentions. Il ne faut pas perdre de vue, au reste, qu'on poursuivait et qu'on punissait seulement l'exercice du culte païen et non la foi religieuse des particuliers. Mais ce dernier point fut lui-même modifié par la suite : un édit des empereurs, en l'an 416, exclut les païens de l'administration, de la justice et de l'armée (1). En conséquence tous les païens qui désiraient embrasser une carrière de l'État, durent devenir chrétiens, au moins de nom (2).

Telles étaient les circonstances dans lesquelles, à cette époque remarquable, le christianisme acheva de s'assimiler, en

1. *Cod. Théod.*, XVI, 10, 21.
2. Lasaulx, *La ruine de l'Hellénisme et l'appropriation des biens de ses temples par les empereurs chrétiens*, Munich, 1854 ; Richter, *L'Empire romain d'Occident sous les empereurs Gratien, Valentinien II et Maxime*, Berlin, 1865; F. Chr. Baur, *L'Église chrétienne depuis le commencement du* IV[e] *jusqu'à la fin du* VI[e] *siècle*, 2 éd., Tubingue, 1863.

Occident, la culture hellénico-romaine. Ce procédé d'assimilation forme, dans l'histoire universelle, un point extrêmement important. C'est à la littérature chrétienne-latine qu'en revient l'honneur, en grande partie; elle contribua puissamment à ce résultat, dont elle retira du reste les plus précieux avantages; c'est par elle, c'est par les ouvrages comme par la vie des auteurs, que nous apprenons à le connaître sous sa forme la plus intime et la plus large. Il ne pouvait entrer dans mon intention de l'exposer par avance dans cette introduction. Cela ne peut avoir lieu que concurremment avec l'histoire de la littérature elle-même. Je ne veux donc faire ici que quelques remarques générales.

Plus la position que prit le christianisme dans l'État romain devenait grande, moins il devait repousser la culture intellectuelle païenne, puisque l'État, basé sur elle, restait le même : en tant qu'État, en effet, l'État ne se christianisait pas; le maintien de l'esclavage en est une preuve péremptoire. Les aspirations vers la puissance extérieure et vers l'influence politique, que l'Église développait dans l'épiscopat, ne pouvaient arriver à atteindre leur but, que si le clergé était en possession de la culture traditionnelle. Mais les époques de la tolérance religieuse et de l'égalité entre l'antique culte de l'État et celui de l'Église chrétienne, les vingt ans notamment du règne de Jovien, jusqu'à 382, devaient surtout favoriser ce procédé d'assimilation, et ce fut pendant ce temps aussi que le christianisme se répandit le plus vite et le plus loin : c'est dans ces relations libres et sociales que devait se faire, constamment et comme sans y songer, l'échange de la culture chrétienne et de la culture païenne. Le monothéisme, accepté par la masse des lettrés, était le terrain neutre sur lequel s'accomplit le plus aisément cet échange; partout il préparait les voies au christianisme. Il lui amena, il est vrai, une foule de sujets qui n'avaient de chrétien que le nom, et, qui, indifférents au point de vue religieux, ne se laissaient déterminer à accepter le christianisme que pour jouir des avantages que présentait une religion jouissant des faveurs attachées à la religion de l'État; plusieurs même, en embrassant l'état ecclésiastique, ne cherchaient qu'à satisfaire leurs vues ambitieuses. Mais ce fut précisément

parmi ces chrétiens de nom, dont la persécution du paganisme ne pouvait qu'augmenter le nombre, que la culture païenne demeura la plus intacte; à peine prit-elle, avec eux, un vernis chrétien. Remarquons que cet élément de la culture se fortifia chez eux de la force même des mœurs et coutumes qui régnaient parmi le peuple, force qui agissait avec la puissance irrésistible des lois de la pesanteur. Le christianisme lui-même, c'est chose connue, perdit de sa pureté et de sa vérité quant au dogme, au culte et à la morale dans ce procédé d'assimilation hellénique; mais ce n'est qu'à ce prix qu'il pouvait alors s'élever au rang de religion de l'État. D'autre part, la culture classique n'eut pas moins à souffrir; mais ce n'est qu'au prix d'un tel sacrifice qu'il était possible d'en sauver au moins une partie et de la transmettre au moyen âge.

Ce mouvement intellectuel et général, au milieu duquel le monde des idées chrétiennes s'appropria les formes de la culture païenne, est dans une complète harmonie avec le phénomène suivant: c'est que, précisément dans cette période de la littérature chrétienne-latine, on voit grandir, d'une tout autre manière que par le passé, le sentiment de la beauté de la forme dont on apprécie mieux le mérite, et que, des deux tendances littéraires dont nous avons parlé dans la période précédente, c'est celle que domine Minucius Félix et qui avait encore récemment dans Lactance un représentant remarquable qui parvient à dominer les esprits. En conséquence, la poésie est cultivée sur une plus grande échelle et prend un développement plus élevé et en partie plus indépendant. Les auteurs chrétiens qui avaient du sentiment pour la beauté de la forme et du talent pour la narration ne firent que suivre l'exemple de Lactance: comme lui, ils cherchèrent à donner à ce monde des idées chrétiennes et à l'histoire sainte une expression conforme à la culture traditionnelle et esthétique; ils s'efforcèrent de reproduire la forme des modèles classiques de leurs ancêtres païens; et, comme Lactance, ils procédaient de la sorte aussi bien pour leur satisfaction personnelle que dans le but de satisfaire le public païen; bien plus, ils voulaient, par l'attrait de la forme, le gagner à ces idées qui lui étaient étrangères et que le mélange de la sagesse orientale lui rendait assez souvent

rebutantes. La beauté de la forme devait faire de la littérature chrétienne l'égale de la littérature païenne, et elle devait la supplanter comme exercice du développement des facultés intellectuelles : car l'enseignement scolaire tout entier, qui consistait principalement dans la grammaire, avait sa base dans la littérature ; et la poésie, l'épopée nationale de Virgile surtout, qui renfermait les mythes de l'hellénisme, y occupait la première place.

CHAPITRE PREMIER

CAIUS VETTIUS AQUILINUS JUVENCUS.

C'est de ces tendances que sortirent les poèmes qui, sur le fond de la Bible, jetèrent la forme du vers héroïque. Le premier que nous rencontrions, dès le commencement de cette période, est l'Histoire évangélique, *Historia evangelica*, de Juvencus, éditée vers l'an 330 de l'ère chrétienne (1) ; c'est très probablement le plus ancien ouvrage de ce genre dont la date soit certaine.

Caius Vettius Aquilinus Juvencus (2) était, d'après saint Jérôme (3), un prêtre espagnol qui descendait d'une des plus nobles familles. Son *Historia evangelica* traite en quatre livres (dont chacun a environ 800 hexamètres) la matière des évangiles ; toutefois si l'on excepte le commencement du premier livre, Juvencus suit généralement saint Matthieu, et termine son récit à l'endroit où l'évangéliste finit le sien ; les autres évangélistes, surtout saint Luc et saint Jean, ne viennent à son secours, dans des proportions plus ou moins considérables, que lorsqu'il a besoin de détails supplémentaires (le premier pour le commencement par exemple). Il va sans dire que le poète s'est inspiré de l'antique version latine de la Bible ; pourtant, il a aussi çà et là consulté l'original grec (4).

1. C'est à peu près ainsi qu'on peut en déterminer l'époque, si l'on considère, d'une part, l'endroit de la chronique de saint Jérôme où il parle de l'ouvrage, et, d'autre part, les vers de la fin, livre IV, v. 807 et s. Le poète y célèbre Constantin comme empereur chrétien et pacificateur du monde. « C'est grâce à cette paix, dit-il, qu'il doit d'avoir écrit son ouvrage. » Or, la paix ne dura que jusqu'à 332, époque de l'invasion des Goths.

2. *C. Vetti Aquilini Juvenci Historiæ evangelicæ libri IV, ejusdemque carmina dubia aut suppositicia ad miss. codd. Vaticanos aliosque recens. Faustinus Arevalus*, Rome, 1792, in-4 (Prolegg.) ; Gebser, *De Juvenci vita et scriptis. Adjectus est liber I. Histor. evangelicæ Juv. animadversionibus criticis illustratus*, Iena, 1827 (Dissert.).

3. *De vir. illustr.*, c. 84.

4. Gebser l'a montré p. 30 et s.

Un prologue remarquable par le fond et d'un style élevé sert d'introduction au poème (1). Rien d'ici-bas ne reste, dit le poète, et le monde sera lui-même un jour la proie des flammes; néanmoins pendant de longs siècles, des légions d'hommes seront célèbres pour leurs vertus et leurs hauts faits. Les poètes augmentent la gloire et le prix de ces actions; et la gloire de Virgile comme celle d'Homère restera éternelle, tandis que les siècles s'écoulent avec rapidité. Mais si des poèmes où le mensonge se mêle aux actions héroïques des ancêtres méritent cette gloire durable, la vérité immuable, (*certa fides*) nous donnera une auréole immortelle de louange pour tous les temps et récompensera nos mérites. Mes vers raconteront les actions terrestres du Christ, le présent fait aux peuples (l'Évangile) sans que le mensonge criminel y trouve place. Le poète ne craint pas que l'embrasement du monde consume son livre; il va au contraire jusqu'à espérer que ce livre le sauvera lui-même du feu. Il termine par une prière à l'Esprit-Saint, dont il implore l'assistance.

Ce court prologue n'est pas de médiocre importance : c'est la raison pour laquelle nous l'avons reproduit en détail. Il nous fait connaître le point de vue de l'auteur comme un vrai représentant de cette époque de la littérature chrétienne. Quoique prêtre de l'Église chrétienne, l'auteur nous y apparaît tellement pénétré de la culture hellénique que, non seulement il accorde à Virgile et à Homère l'immortalité jusqu'à la fin du monde, mais qu'encore il est lui-même rempli de cette soif de gloire antichrétienne et païenne; ainsi faisaient les humanistes qui, plusieurs siècles plus tard, préparèrent la renaissance de l'art antique. En même temps, cependant, il laisse voir ce que les chrétiens lettrés doivent rejeter de cette antique poésie et surtout de ces épopées nationales, ce qui ne doit pas nous sembler étrange pour ce temps. Ils doivent rejeter ce mélange énorme de la mythologie antique qui devait former un élément constitutif de ces épopées classiques, et que les

1. Cette préface est encore, dans beaucoup de manuscrits, précédée d'une autre de 8 hexamètres qui doit caractériser les évangélistes ; mais il m'est difficile de croire à l'authenticité de cette soi-disant première préface.

chrétiens de cette époque ne pouvaient pas prendre pour un ornement purement esthétique, comme le faisaient alors les païens. C'est précisément l'importance de cet élément religieux, dans l'antique épopée nationale, qui devait engager un poète chrétien comme Juvencus à composer son ouvrage. Mais il laisse remarquer, même dans ce prologue, combien son point de vue relatif au sujet devait différer de celui des poètes païens. Son sujet n'avait d'autre ornement que la vérité. La reproduire fidèlement devait être son premier soin, car il pouvait attendre d'elle quelque chose de plus que l'immortalité de la terre. Par là donc — et Juvencus l'avoue dans un court épilogue (1) — sa muse se voit réduite à produire la forme extérieure du vers et de l'expression. Le poète s'efforce, en conséquence, de suivre le récit biblique aussi fidèlement que possible, c'est-à-dire dans la mesure où le lui permettent l'hexamètre et le style poétique pour lequel Virgile est son principal modèle. On ne saurait donc nier que maintes expressions, inconvenantes ou blessantes pour les idées chrétiennes, ne se glissent dans son récit (2). Mais, à tout prendre, la diction poétique, grâce aux aspirations de l'auteur et à l'influence de la narration biblique, montre une simplicité relative qui contraste agréablement avec le style ampoulé de la poésie païenne d'alors : cette poésie dégénérée cherchait à remplacer le vide du contenu par le faste présomptueux des mots. Cette qualité jointe à des vers coulants et faciles, relevée d'ailleurs par des réminiscences nombreuses des poètes classiques, fait pardonner à l'auteur des incorrections qu'il faut moins lui imputer qu'à son époque, et donne à son ouvrage une célébrité qui le fit accueillir avec honneur à l'époque de la renaissance, tant de la première, sous Charlemagne, que de celle qu'inaugura Pétrarque et qui est la Renaissance proprement dite.

On ne saurait refuser à Juvencus le talent de la forme ; mais ses aptitudes poétiques n'allaient pas plus loin. On le remar-

1. La puissance de la foi et la grâce du Christ avaient produit en lui cet effet :

Versibus ut nostris divinæ gloria legis
Ornamenta libens caperet terrestria linguæ. IV, v. 805 et s.

2. C'est ainsi que *Deus* est rendu généralement par « summus tonans. »

que déjà dans l'absence complète de composition d'après les règles de l'art, absence qui se manisfeste dans la division de l'ouvrage en quatre livres. Elle a si peu de raison d'être, au point de vue esthétique, que, si saint Jérome ne la mentionnait d'une manière expresse, on la mettrait plutôt au compte des copistes postérieurs qu'au compte du poète. De la façon dont elle est faite, c'est à peine si l'on trouverait un autre moyen de la justifier qu'en disant que le poète a voulu faire un livre aussi volumineux que l'autre : on serait tenté de croire qu'elle a été faite après coup, peut être en considération du nombre des Évangiles. Il est vrai de dire cependant que le grand principe qui dirigeait le poète, à savoir la reproduction fidèle du texte sacré, devait offrir, pour une disposition artistique de la matière, des difficultés très grandes et peut-être insurmontables. Aussi Juvencus n'a-t-il rien osé y ajouter; il ne fait qu'user çà et là d'une périphrase, soit qu'il s'y trouve contraint (1) par le vers, ou par la diction, soit qu'il cède aussi au besoin d'expliquer (2) et d'orner son récit. Quand ce besoin est plus impérieux, il procède généralement d'une manière descriptive ; il peint surtout la nature et par là il arrive à envelopper la narration d'un vêtement poétique, sans courir le risque de porter préjudice à la fidélité du texte. Néanmoins on ne le voit jamais se perdre prosaïquement dans la prolixité des détails. C'est un signe irrécusable de bon goût, dans un temps surtout où la poésie épique devint complètement descriptive. Il sait, au contraire, garder toujours un juste milieu, et se rappeler que le récit biblique devait être pour lui la chose capitale. Le manteau poétique dont il le revêt est sans doute tissé d'après le modèle et avec les fils même du style épique latin, de celui de Virgile surtout dont il a imité les Géorgiques et l'Enéide ; mais Juvencus n'est pas un copiste ou un imitateur, qui suit craintivement l'original; il se crée plutôt, inspiré lui-même, son expression, et si ce n'est, la plupart du temps,

1. Pour comprendre combien, aux endroits les plus importants, la force si simple de l'expression biblique a eu à souffrir, v. IV, v. 491 et s. et v. 534.

2. Par ex. I, v. 202 et s., et ce passage montre que Juvencus avait l'original grec sous les yeux.

que sur des matériaux d'emprunt qu'il travaille, il faut dire qu'il sait agrandir ces matériaux (1). Ce résultat ne pouvait être obtenu que par un esprit complètement pénétré de la culture classique et c'est ici, pour la première fois, qu'elle se montre unie au génie chrétien dans la poésie latine, quoique cependant elle ne lui soit pas encore vraiment assimilée. Voilà pourquoi nous y trouvons des passages où la narration a un élan vraiment poétique, lequel a sa source dans l'inspiration pure d'un esprit dont l'éducation esthétique ne laisse rien à désirer (2).

On attribue au même poète les livres de Moïse et de Josué, traités également en hexamètres. On n'en connaissait auparavant que la Genèse, en grande partie du moins, et on l'attribua d'abord à Tertullien ou à saint Cyprien ; de nos jours seulement on a retrouvé les autres livres (3). Mais jusqu'à quel point Juvencus doit-il être considéré comme l'auteur de ces poèmes, c'est ce qu'il reste encore à démontrer, et cette question ne pourra être définitivement résolue que par une étude monographique très approfondie. Pour moi, il n'y a de certains que les points qui suivent. A partir de l'Exode, l'ouvrage appartient à un seul et même auteur ; dans la Genèse, au contraire, la narration a un caractère un peu différent de celui des livres suivants, et, dans la Genèse même, la seconde partie semble avoir une moindre valeur que la première : la narration, de plus en plus abrégée, n'y paraît plus être qu'une

1. Par des formations nouvelles de mots composés, comme flammicomans IV, v. 201, flammipes II, v. 548, flammivomus I, v. 31.

2. Par ex. II, v. 25 et s. (Le Christ apaisant la tempête sur la mer), ainsi que plusieurs passages du dernier livre.

3. On ne connaissait de la Genèse que les premiers 165 vers qu'on attribuait aux deux Pères nommés ci-dessus, quand Martini et Durand publièrent, en 1733, le texte complet, d'après un manuscrit de Corbie. Il y manquait seulement une cinquantaine de vers qui terminent les chapitres 8 et 9. Pitra les découvrit le premier, ainsi que les livres de Moïse et Josué, dans un manuscrit de Cambridge et dans deux manuscrits de Laon (mais provenant d'une même copie antérieure) et il les publia, en 1852, dans le *Spicileg. Solesm.*, I, de même que l'Exode (1392 v.) et Josué (586 v.) et des fragments des 3 derniers livres de Moïse. — La Genèse est publiée en entier dans l'éd. de Juvencus par Arevalo, et les premiers 165 vers dans l'éd. de saint Cyprien, par Hartel, Pars III, p. 288 et s.

versification purement mécanique (1), tandis que, dans la première partie, elle se rapproche beaucoup du coloris de l'*Historia evangelica*. Il est certain du moins que l'auteur de l'Exode et des livres suivants s'est formé à l'école de Juvencus ; on y trouve non seulement plusieurs tournures et expressions qui lui étaient favorites, mais encore une égale mise à profit des Anciens et surtout de Virgile. Tous ces livres appartiennent incontestablement à cette période, attendu qu'ils ne prennent pas le texte de la Vulgate déjà revisée par saint Jérôme, mais qu'ils remontent à des versions antérieures. C'est principalement ce dernier point qui semble constituer une différence essentielle entre la Genèse et les livres suivants.

Quant au traitement poétique du texte biblique, il ne se rattache pas, tant s'en faut, d'une manière immédiate à l'original, et il ne le suit pas d'une manière si constante que dans l'*Historia evangelica* : l'on ne voit, dans la Genèse, qu'une propension à abréger, laquelle dégénère même, dans la deuxième partie, en un *compendium* plein de sécheresse. L'Exode, par contre, nous montre des développements de la matière, même des discours intercalés (comme dès le début) ; l'abréviation consiste ici plutôt dans l'omission des passages de moindre importance, tandis que le poète, par contre, développe avec toute sorte de détails quelques descriptions et quelques discours. On voit souvent ici des mouvements plus libres, un certain élan et une ampleur oratoires ; bien plus le cantique de Moïse, après le passage de la mer Rouge, est rendu, dans un mètre lyrique, en vers phaleuces. Il en est de même des cantiques des livres suivants qui se rattachent, par le style, à l'Exode. Ce dernier, de même que la Genèse, offre, en beaucoup d'endroits (2), des passages vraiment poétiques, en sorte que ces prémices de la Muse chrétienne s'élèvent à la fois avantageusement au-dessus de la sécheresse des anna-

1. Qu'on voie seulement la manière dont est traité le sacrifice d'Abraham, par exemple, et pourtant ce sujet comporte très bien un développement poétique.

2. Par ex., la ruine de Pharaon, comme aussi les cantiques dont nous parlerons ailleurs.

listes versificateurs, et au-dessus du pathos des panégyristes de cette époque (1).

2. Le card. Pitra s'est hâté (Prolegg. p. XXXVI) d'attribuer à Juvencus l'ouvrage tout entier qui, d'après lui, doit comprendre plus de 7,000 vers, et il l'a fait d'après la seule concordance de plusieurs termes pris à part et d'une comparaison, comme si cette concordance ne pouvait pas se trouver aussi bien dans un successeur de Juvencus. Bien plus, il pense même que Juvencus est l'auteur des « metra super libros Regum, Esther, Judith et Maccabeorum » qui, à part le « metrum super Heptateuchum » se trouveraient dans un Codex de Lorsch, d'après un vieux catalogue, qui les attribue lui-même à saint Cyprien ; mais le critique ne semble pas avoir remarqué que d'autres que Juvencus pouvaient fort bien continuer cette série d'ouvrages. Si le poète célèbre de l'*Histoire évangélique* avait composé cet ouvrage colossal, comment expliquer qu'il ait été inconnu à saint Jérôme et qu'il l'ait passé sous silence, lui qui faisait la révision du texte latin de la Bible et qui devait avoir, par conséquent, un intérêt tout particulier à ces travaux (ainsi que le montre l'intérêt qu'il prenait à l'*Histoire évangélique*, dont il parle deux fois dans ses écrits). Nul des anciens écrivains latins qui parlent de Juvencus ne mentionne, en le nommant, ni même par allusion, un tel ouvrage. On ne saurait mettre en ligne de compte le fait que le *Codex* de Corbie attribue la Genèse à Juvencus, d'autant moins que d'autres *Codices* l'attribuent à saint Cyprien, hypothèse qui est bien plus facile à expliquer. Il faut remarquer que, dans ce manuscrit, la finale « Incipit Exodus » se rapporte au livre suivant, lequel manque ici. Ce qui a même plus d'importance, c'est que la suite du commencement de la Genèse a été d'abord trouvée dans ce Codex, qu'elle se rattache immédiatement aux 165 premiers vers, les seuls connus jusque-là, et qu'elle provient, du moins au commencement, du même auteur. L'auteur, en effet, reprend son récit au milieu d'une phrase où il l'avait arrêté et en prenant pour base une antique version latine de la Bible qui, en ce passage, diffère complètement de la Vulgate. Cette phrase est celle du vers. 12, chap. 4, où il est dit de Caïn, dans la Vulgate : « *vagus* et *profugus* eris super terram ; » mais, dans l'*Itala*, il y a : « *gemens* et *tremens* eris in terra. » Or, le 165ᵉ vers de la Genèse versifiée répond à ce dernier texte et dit : « Torpidus ut multo collidens membra *tremore*, » et le vers 166 (le premier de l'ouvrage découvert plus tard) continue par : « Funere ceu juncto semper *suspiria* ducas. » — Il ne serait pas impossible que la première partie de la Genèse, qui est la moindre et qui comprend à peu près six cents vers, ait seule Juvencus pour auteur et que, pour cela, on lui ait attribué tout l'ouvrage. En tout cas, la Genèse, que Juvencus en soit ou non l'auteur, est postérieure à l'*Histoire évangélique*, comme on le peut voir d'après le prologue de cette dernière. On pourrait opposer à la paternité de Juvencus, relativement aux autres livres de Moïse, le fait que les cantiques des Évangiles ne sont pas écrits en vers lyriques dans l'*Historia evangelica* comme dans ces livres, mais simplement en hexamètres ; on pourrait ajouter (ce que personne, que je sache, n'a encore fait remarquer) que Bède, dans son traité *De arte metrica*, § 17, donne comme exemples du mètre phaleuce les 15 premiers vers du *Cantique de l'Exode* attribué à Juvencus (*Spicil. Solesm.*, I, p. 187)

CHAPITRE II

DE SODOMA ET DE JONA.

Ces poésies sur l'Ancien-Testament se rattachent immédiatement, par la manière dont elles sont traitées, à l'*Historia Evangelica*. Elles ne font, en général, que reproduire, en hexamètres, le texte biblique, quoique avec moins de persistance et de fidélité, à cause de l'importance, relativement moins grande pour les chrétiens, de l'Ancien-Testament.

Dans la même période, on les voit suivre d'autres poésies qui traitent en vers héroïques et d'une manière plus libre de diverses parties de l'Écriture sainte. En premier lieu, citons les deux poèmes étroitement liés ensemble, même pour l'époque de la composition, *De Sodoma* et *De Jona* (1), et dont le sujet n'est autre chose que le sort qui fut réservé à Sodome et celui que détourna Ninive, en faisant pénitence. La Genèse (v. 1-29), a fourni la matière du premier poème (166 hexamètres) et le livre de Jonas celle du deuxième, qui est inachevé et ne comprend que cent cinq vers : la délivrance de Jonas du ventre de la baleine n'y est pas même racontée. Les rapports respectifs des deux poèmes, tels que je les ai indiqués et qui font de l'un le pendant de l'autre, sont clairement exprimés dans l'introduction du deuxième ; voilà pourquoi le titre *De Ni-*

sans le nommer comme en étant l'auteur, quoique d'ailleurs il nomme les auteurs dont il cite les vers et qu'il nomme spécialement Juvencus à un autre endroit (§ 3), en produisant une citation de l'*Historia evangelica*. Il dit simplement, en parlant du cantique : « Hujus (metri) exemplum. » On pourrait donc croire que Bède n'en a pas connu l'auteur. Au reste la citation présente quelques variantes remarquables. Enfin Alcuin, qui nomme Juvencus en citant ces poésies, donne dans ses lettres tout un passage de cette suite se rapportant à l'Exode. c. 3, sans en indiquer l'auteur. Cf. *Monum. Alcuiniana*, ed. Jaffé, p. 802.

1. Dans l'éd. de saint Cyprien par Hartel (v. plus haut, p. 67, rem. 2), Pars III, p. 289 et suiv. et 297 et s. — Pour les poèmes de *Tertullien*, de Sodoma et de Jona, v. le *Rheinisches Museum*, nouv. suite, vol. XXII, par Lucien Muller.

nive, qui, du reste, se trouve dans un Codex, serait bien mieux approprié à cet ouvrage (1). De cette circonstance, il résulte déjà que le deuxième poème n'est qu'un torse : ce qui restait précisément à raconter, c'est la pénitence que fit Ninive et le pardon que Dieu lui accorda. Les deux poèmes sont toujours réunis dans les manuscrits et il est d'autant plus certain qu'ils sont d'un seul et même auteur, qu'ils se ressemblent complètement non seulement dans la langue, le style et le mètre, mais encore dans la manière dont le récit biblique est traité. La grandeur seule des poèmes, comparée aux passages correspondants de la Bible, montre la liberté et l'indépendance du poète : aux vers 19-97 du fragment de Jonas, correspondent seulement les versets 3-16 chap. I du prophète Jonas, par conséquent soixante-dix-huit hexamètres pour treize versets de la Bible, et le rapport est le même dans l'autre opuscule. L'élargissement de la matière est amené par le récit détaillé des descriptions (dans le premier poème, par exemple, la description de la mer Morte ; celle de la tempête, dans le second) : ces descriptions sont aussi vivantes et vraies qu'elles sont poétiques. On y trouve des images et des comparaisons heureuses, et parfois des métaphores qui ont presque un caractère moderne (2). C'est ainsi que la narration de ces gracieux poèmes, comme les appelle avec raison Luc. Muller, est aussi originale qu'entraînante, malgré les défauts de la langue et du mètre qu'il faut rejeter sur le compte de la transmission corrompue ; spirituel partout, le premier contraste considérablement, sous ce rapport, avec la partie correspondante de la Genèse attribuée à Juvencus ; elle est ici très abrégée et n'a

1. C'est l'opinion de Luc. Muller qui, le premier, reconnut les rapports respectifs des deux poèmes. Mais je ne partage pas plus que lui l'opinion que le titre *De Ninive* soit le titre original. Les motifs qu'il en donne sont moins convaincants pour moi que la matière biblique elle-même qui devait être d'un poids bien décisif pour le titre.

2. Il y est dit de la baleine (Jon. v. 91) : « Cumque viro cœli rabiem pelagique voravit ; » voici pour l'esprit : « Nec mare vivit ibi, mors est maris ipsa maris pax » (Sod. v. 139), dit-il de la mer Morte dans la description de laquelle il a, au reste, mis Solin à profit ; bien réussie est la comparaison de Sod., v. 62 et s. L. Muller a déjà montré combien la construction du vers relève le pittoresque de la narration ; v. surtout Jon., v. 92.

rien de commun avec le poème *Sodoma*. Il y a encore à remarquer, dans ce dernier, que le poète ramène le mythe de la chute de Phaéton à l'embrasement de Sodome et de Gomorrhe et qu'il oppose, comme la vérité à la fable, aux antiques métamorphoses le changement de la femme de Loth en une statue de sel à laquelle il attribue en outre de merveilleuses qualités (1) : ainsi laisse-t-il apparaître son poème comme un pendant chrétien aux célèbres ouvrages d'Ovide. Par là nous voyons, dans tout son jour, la culture classique de l'auteur. Il y a, dans les deux ouvrages, un trait particulier et qui, encore un coup, plaide en faveur d'un seul auteur, c'est la propension à rendre d'une manière symbolique les récits de l'Ancien-Testament : le châtiment de Sodome et de Gomorrhe est le symbole des peines de l'enfer (2), et le sort de Jonas celui de la résurrection du Christ et de l'immortalité (3) corroborée par elle : cette dernière circonstance confirme avec évidence cette assertion que le second poème est un fragment (4).

Le *Carmen de fratribus septem Macchabæis interfectis ab Antiocho Epiphane* (5) attribué le plus généralement à Victorin (6), nous montre une manière encore bien plus libre

1. La statue de sel subsiste encore, affirme l'auteur ; tronquée, elle se rajuste d'elle-même ; bien plus, elle montre toujours sa nature féminine par les *Menses* qui durent encore. *Sod.*, v. 121 et s.

2. *Sod.*, v. 13 et 163.

3. C'est pourquoi les mausolées chrétiens offraient fréquemment, comme en témoignent les monuments qui nous restent, des peintures où Jonas était représenté englouti et rejeté par la baleine. V. des reproductions dans de Rossi, *Roma sotteranea*, tom. II, tav. XIV.

4. V. les deux derniers vers : « In signum sed enim Domini quandoque futurus, — non erat exitio, sed mortis testis abactæ. » Cette mention du symbolisme qui apparaît fréquemment seulement à la fin ou qui s'y trouve, du moins, reproduite (ce dernier cas est celui du poème *De Sodoma*) et qui sert de transition au récit de la délivrance de Jonas, semble avoir engagé un copiste à interrompre ici le poème.

5. *Sanctæ reliquiæ duum Victorinorum, Pictaviensis unius episcopi martyris, Afri alterius Caii Marii rhetoris*, etc., *cum notis et præfat. A. Rivini*, Gotha, 1652 ; Cf. Beck, *De Orosii fontibus.* (Dissertat.) Marburg, 1832.

6. On ne saurait prouver que ce soit là le rhéteur connu de Rome dont S. Augustin (*Confess.* VIII, c. 2) raconte la conversion au christianisme dans un âge avancé ; mais il est très vraisemblable que le poème a été com-

de traiter la matière biblique et celle de l'Ancien-Testament. Ce poème appartient encore vraisemblablement à cette période, à cause de la pureté relative de la langue et de la correction du mètre; néanmoins, et vu surtout l'incertitude complète relative à l'auteur, il n'offre aucun point d'appui pour en déterminer l'époque. C'est le septième chapitre du deuxième livre des Macchabées qui fournit la matière, on pourrait presque dire le thème des trois cent quatre-vingt-treize hexamètres de l'ouvrage. L'auteur dramatise presque le récit biblique dans un style élogieux et qui sent son rhéteur; il fait de la mère une héroïne dont les longs discours aux fils et au roi forment la principale partie du poème. Les enfants finissent par mourir en l'honneur de la mère qui enflamme sans cesse la rage du tyran, afin que tous sept soient sacrifiés à sa gloire.

Non seulement le poète s'éloigne ici du récit de la Bible, mais il en défigure le contenu. L'esprit dans lequel il traite son sujet, c'est l'amour de la gloire païenne et romaine : son héroïne nous rappelle de la manière la plus vivante les héroïnes de Sénèque et celles des tragiques français qui l'imitèrent. Cette raison devrait aussi contribuer à le rattacher à cette époque. Le choix seul du sujet indique le goût du rhéteur. Les sept frères sont tués l'un après l'autre parce qu'ils ne veulent pas renoncer à la loi liturgique des juifs et qu'ils refusent de manger de la viande de porc. Le motif d'une semblable mort n'avait rien de bien entraînant pour un chrétien, quoiqu'on y ait vu cependant de bonne heure le plus ancien exemple du martyre (1); mais exécuter sur un seul et même thème sept variations brillantes, était chose tentante pour un rhéteur. La narration est, en conséquence, vide et ampoulée; c'est une perpétuelle répétition des mêmes termes et des mêmes phrases; le style et la langue sont, en général, ceux de l'épopée romaine d'après le modèle fourni par Virgile, mais mêlés aux

posé par un rhéteur chrétien. Le 1er août était le jour consacré à honorer la mémoire de ces saints, comme nous le voyons déjà au martyrologe de Bède.

1. On le trouve ainsi qualifié dans l'écrit de saint Hilaire contre Constance, c. 6, et, plus tard, il sera souvent glorifié, comme on le verra dans le cours de cette Histoire.

expressions les plus prosaïques et les plus triviales; nulle trace d'une expression qui traduise un sentiment vrai. C'est donc à peine si le génie chrétien se montre encore dans cet ouvrage.

On peut en dire autant d'un autre ouvrage qui appartient très vraisemblablement à la seconde moitié de ce siècle, et dont nous voulons parler ici à cause de sa parenté avec ceux qui précédent. C'est le *Cento Virgilianus* de Proba Faltonia (1). Dans cet ouvrage de mosaïque les faits les plus remarquables de l'Ancien-Testament jusqu'au déluge et ceux du Nouveau jusqu'à l'Ascension, sont rapidement exposés à l'aide de vers hexamètres empruntés aux Géorgiques, aux Eglogues et surtout à l'Enéide de Virgile. Il n'est pas invraisemblable que l'auteur ne soit l'épouse (2) de Sextus Anicius Petronius Probus, cette femme célébrée par un Claudien et par un saint Jérôme, et dont le mari, fameux par sa richesse et estimé pour sa culture intellectuelle, occupa les positions les plus élevées sous Valentinien Ier et sous ses successeurs. Elle composa l'*Opuscule*, qui compte plus de sept cents hexamètres (3), d'abord pour ses enfants; elle le dit elle-même dans son prologue (v. 12). Il est clair qu'il était destiné à être appris par cœur; il devait réunir ainsi l'avantage de la forme virgilienne au fond de la doctrine chrétienne. Cette dernière, il est vrai, n'y trouve pas son compte. Le sens est souvent complètement obscur, ou ceux-là seuls peuvent le deviner à qui la Bible est

1. *Probæ Falconiæ* (sic) *Cento Virgilianus historiam veteris et novi testameati complexus*, recens. J. H. Kromayer, Halle, 1719; Aschbach, *Les Anicius et le poète romain Proba.* (Dans les *Rapports de l'Ac. philos. histor. de Vienne*, vol. LXIV, 1870)

2. Ce qui le semble confirmer, c'est que la donnée de saint Isidore, *Script. eccles.*, c. 5, peut s'entendre en ce sens, en admettant, bien entendu, une erreur facile à commettre du reste et qui consiste à faire de cette Proba l'épouse d'Adelphius, au lieu d'en faire la fille. V. Aschbach, p. 423.

3. La division en petites parties distinctes, donnée dans plusieurs éditions, et dont le titre indique le contenu et facilite l'intelligence, ne provient pas de Proba. Ces morceaux ainsi détachés forment plutôt un tout homogène et se rattachant chacun à la division correspondant aux deux Testaments, qui appartient à l'auteur. Je cite néanmoins d'après ces coupures, vu que je me sers de l'éd. de Kromayer. Le premier prologue qu'il reproduit, d'après un manuscrit romain et qui contient une dédicace à l'empereur Honorius, n'est pas l'œuvre de Proba.

familière : les noms propres ne pouvaient pas évidemment être rendus. L'expression est fréquemment amphibologique : ce défaut se remarque surtout aux endroits les plus importants, d'où il faut conclure que l'entreprise entière fut manquée et n'atteignit pas même le but pratique qu'elle visait (1). Cette mosaïque est même parfois pleine de disparates (2). L'appropriation de la forme antique se montre donc dans ces centons avec toute sa crudité.

Mais cette manière de traiter poétiquement la Bible, d'abord en vers épiques, ainsi que nous l'avons vu dans Juvencus pour la première fois, se développa encore, sous plusieurs formes, pendant cette période. En se rattachant soit à Virgile, soit à Ovide, elle passe à la poésie latine des siècles suivants et, plus tard même, aux littératures nationales, où nous ne trouvons, il est vrai, qu'à partir de l'époque moderne, des ouvrages d'une grande importance historique et littéraire comme la *Semaine*, de Dubartas, les *Sette giornate*, du Tasse, le *Paradise lost*, de Milton, et la *Messiade*, de notre Klopstock. Mais, de telles poésies avaient une grande portée intellectuelle dans notre période, car, répandues sous cette forme poétique dans des cercles plus étendus, et employées dans les familles chrétiennes comme moyens d'instruction, elles durent contribuer puissamment à réconcilier la culture antique avec la culture chrétienne.

1. Nous renvoyons au passage où l'auteur traite de la conception de la sainte Vierge (N. T. I, v. 8) et du crucifiement l. l. XXV. Dans ce dernier, il ne parle même pas de la « croix. » L'on verra aussi comment il rapporte les dernières paroles du Christ sur le gibet. La fuite en Égypte est tout à fait incompréhensible sous la forme où elle est représentée. Parmi les noms propres, l'auteur n'a essayé de rendre que Moïse par Moseus, en le calquant sur le Musæus, de Virgile (*Enéid.*, VI, v. 667.)

2. Par exemple, v. T. XI, v. 7 : « Harum unam inveni | laterum | compagibus | artis. » Les trois premiers mots forment la première partie, *Enéide*, XI, v. 76 ; « laterum compagibus » se trouve *En.* I, v. 122, et « compagibus artis » *En.*, I, v. 293. Mais d'après les lois métriques des Centons, il n'y a que *laterum* qui forme la deuxième partie, et *compagibus* appartient à la troisième. Voir, pour ces règles, la préface du *Cento nuptialis*, d'Ausone.

CHAPITRE III

DAMASE.

La littérature chrétienne s'appropria, grâce d'abord à des circonstances extérieures, un autre genre de la poésie antique : c'est l'Épigramme. Employée au début sous sa forme originaire, comme inscription, elle fut cultivée avec un soin tout particulier par un des papes les plus célèbres de ce siècle, par saint Damase (1), qui porta la tiare de 366 à 384. C'est précisément pendant son pontificat qu'il composa ces épigrammes où il ne manque pas de se nommer comme l'auteur et où il indique même fréquemment son titre. Ce sont soit des inscriptions tumulaires (tituli) dédiées, en partie, à des personnes pieuses nouvellement décédées telles que sa sœur Irène (c. 31), en partie à des saints et à des martyrs morts depuis longtemps ; soit des inscriptions pour des églises et des chapelles, destinées à perpétuer le souvenir de leur érection et celui de leur dotation par le pape lui-même (2). Une partie de ces épigrammes est encore conservée dans la pierre (3), mais la plupart ne sont que des reproductions de celles qui existaient précédemment. Ces poèmes, généralement écrits en hexamètres, et, par exception seulement, en distiques, pèchent fréquemment contre la prosodie et offrent bien peu de vraie poésie ; mais le contenu est d'un intérêt historique général en ce qu'il nous montre comment alors le culte des saints et des martyrs, la foi en la puissance

1. *Sanctorum Damasi papæ et Paciani, etc. opera omnia.* (Patrol. de Migne. Tom. XIII). Paris, 1845 (Prolegg. de Merenda).

2. Ainsi, par exemple, carm. 35, sur la réparation de l'église St-Laurent.

3. Comme dans l'église de Ste-Agnès (c. 29), v. A. Maï, *Nova scriptor. veterum collectio*, vol. V, p. 33. et cf. ibid., p. 32 ; ainsi sur le tombeau de Cornelius et dans la crypte de Saint-Sixte, dans le cimetière de Callixte, v. Rossi, *Roma sotteranea*, tom. I, tav. IV et tom. II, tav. I A et II et s.

de leur intercession et surtout la glorification de leurs tombeaux, à laquelle il nous exhorte, étaient en honneur ; et, en outre, ces poèmes nous montrent les premiers débuts, en vers, d'une poésie consacrée à la légende. Car, en dehors de ces inscriptions dédiées aux martyrs, nous possédons des copies d'autres épigrammes de ce pape, qui célèbrent la gloire des saints et des martyrs, sans que, pour cela, elles fussent destinées à être gravées sur la pierre ; non seulement le style, mais encore le nom de l'auteur qu'elles rapportent et qui implore pour lui l'intercession des saints, leur donnent un caractère sérieux d'authenticité. Il faut ranger ici une épigramme plus développée (26 hexam.) en l'honneur de saint Paul et qui servait d'introduction à ses Épîtres. Saint Damase doit avoir composé un certain nombre d'épigrammes de ce genre, car il avait la passion de cette sorte de poésie et l'occasion de faire graver ses vers sur la pierre ne s'offrait pas si fréquemment. Saint Jérome, si près de lui, nous assure expressément, en outre, que saint Damase « édita beaucoup » de poèmes courts, en hexamètres (1). Son style, qui s'était façonné à ce genre, le prouve aussi. Saint Damase écrivit également, en vers et en prose, sur la virginité, nous dit saint Jérôme dans une de ses lettres à Eustochium (2), sans faire allusion soit à la forme, soit au genre de cette poésie, dont nous ne connaissons d'ailleurs absolument rien (3).

1. *De vir. illustr.*, c. 103. L'édition commune dit, il est vrai « multaque et brevia metro edidit » (où metro devrait manifestement être rendu par « en vers »), mais la traduction grecque dit μέτρῳ avec l'addition ἡρωικῷ et un grand nombre de manuscrits de l'original latin confirment cette leçon. Cette addition doit d'autant plus sûrement être regardée comme originaire que la plupart des Epigrammes de saint Damase, nous l'avons dit, sont en purs hexamètres.

2. Ep. 22, § 22. Ed. Vallarsi I, p. 106 : « et Papæ Damasi super hac re (sc. virgin.) versu prosaque composita. »

3. Ou bien saint Jérôme voudrait-il parler de l'Epigramme en l'honneur de sainte Agnès (c. 29) ? — Les hymnes qu'on lui attribue en outre ne sont pas de lui, v. plus loin.

CHAPITRE IV

JULIUS FIRMICUS MATERNUS.

L'appropriation de ce genre de poésie épigraphique de la part des chrétiens ne fut que superficielle ; elle ne conduisit à aucun développement nouveau et formel d'autant plus difficile à atteindre que, par sa nature, elle devait embrasser également bien un sujet païen et un sujet chrétien. Par contre, la poésie chrétienne prit, à cettte époque, un vol plus élevé, particulier au domaine lyrique : c'est là surtout qu'on était en droit d'attendre d'elle de nouveaux développements. Ce genre nouveau se rattache au nom de deux contemporains de saint Damase, à saint Hilaire et à saint Ambroise. Mais, pour étudier simultanément l'activité littéraire de ces deux hommes remarquables, nous allons aborder d'abord le domaine de la prose, car c'est là que se trouve, en quelque sorte, son centre de gravité ; et ici nous avons à parler en premier lieu d'un auteur antérieur qui, dans son livre (1), composé vers l'an de J.-C. 347, se rattache immédiatement à la prose de la période précédente et qui, écrivant au moment où les deux époques se dessinent nettement, facilite leur transition. C'est Julius Firmicus Maternus, l'auteur du petit ouvrage sur l'erreur des religions profanes, *De errore profanarum religionum* (2).

Nous ne savons rien de positif sur cet auteur ; mais il est certain qu'il n'a rien de commun, comme on l'admettait auparavant, avec son contemporain, le mathématicien néo-platonicien Julius Firmicus Maternus Junior. Il semble

1. V. pour la détermination de l'époque, Bursian, *Proœm.*, p. V-VI.
2. Julii Firmici, *Materni De errore profanarum religionum libellus*, ex recens. C. Bursiani, Leipzig, 1856 (Prolegg.) ; Id. recens. et commentar. crit. instr. C. Halm. v. plus haut p. 35. Rem. 1.

plutôt que c'était son parent, vu que d'après son livre on serait en droit de lui assigner aussi la Sicile pour patrie (1).

Son opuscule peut être comparé à une bouture de la plus antique branche de la littérature chrétienne, de l'apologie. Nourrie par le suc du terrain d'un autre âge, cette bouture a pris un développement particulier où s'accuse la différence des époques, à savoir celle de la période présente et celle de la période qui l'a précédée. Nous en voyons déjà une preuve dans le fait que ce livre est adressé aux deux empereurs Constance et Constans, deux adversaires fanatiques du paganisme. L'élément polémique que l'apologie avait employé seulement comme une arme défensive, y prend complètement le dessus; la défense du christianisme, devenu alors exclusivement religion de l'État, comme l'avait été précédemment le polythéisme, ne consiste plus que dans l'attaque du paganisme, et le livre exhorte les empereurs à le faire disparaître complètement. Il a, en commun avec les apologies antérieures, l'élan de la narration, le feu de l'éloquence; mais on n'y voit pas la noble inspiration de la vérité persécutée; c'est le « zèle pieux » du fanatisme qui se fait entendre. C'est dans l'intérêt des païens eux-mêmes que Firmicus prend la parole; il les compare à des malades qui reconnaissent, une fois guéris, l'utilité des moyens, douloureux souvent, qu'on a employés malgré eux (c. 16). On ne saurait nier non plus que la superstition grossière et l'immoralité contre nature de quelques cultes secrets dont tant de personnes étaient victimes, ne produisît chez les chrétiens, qui les croyaient perdues pour l'éternité, une exaspération morale et ne leur montrât la tolérance comme un crime. C'est contre les cultes secrets qu'est écrit surtout le livre de Firmi-

1. A moins que, peut-être, ce livre, qui n'est cité nulle part, n'ait été faussement attribué au mathématicien, par le seul manuscrit même qui nous reste et qui est du xe siècle, en sorte que l'auteur n'ait point porté le nom de mathématicien ; ce qui serait assez possible, vu le manque absolu de critique historique et le manque de réflexion des copistes de cette époque et vu surtout que nous ne possédons plus le commencement du livre qui pourrait nous fournir un point d'appui; les premières lignes nous mettent un peu sur la voie, car le texte, tel que nous le possédons, commence ainsi : « *divinationem* probabimus esse inventam per diabolum et perfectam. » Le livre du Mathématicien traite d'astrologie, d'horoscopes, etc.

cus, chose très naturelle, car c'est là que le paganisme de cette époque avait trouvé un lieu de refuge; ces mystères seuls, et non plus la religion païenne de l'état romain, concouraient, pour ainsi dire, avec le christianisme : à cette époque en effet cette religion n'existait plus comme religion de l'État. Aussi les mystères nationaux et romains sont-ils relégués, dans cet écrit, au second plan; ce n'est qu'en passant que Firmicus en fait mention, tandis que les cultes étrangers et mystérieux de l'Empire forment, au contraire, le sujet de son livre, lequel n'a d'autre but que d'en dévoiler la vérité, et de les faire connaître, avant tout, aux empereurs (1). L'auteur, qui suit la méthode explicative d'Evhémère, veut montrer spécialement comment « *la mort* d'hommes est une chose sacrée dans ces mystères » «*mortes* esse hominum consecratas», c. 6), de sorte que les temples ne sont que des lieux de sépulture (c. 16, § 3); il veut, en même temps, repousser comme injuste la conduite des néoplatoniciens qui, au moyen d'une explication physique, cherchent à sauvegarder les mythes célébrés dans les mystères et, partant, le paganisme en général (2).

Voici la marche de la narration : Le début — les deux premières feuilles — n'a pas malheureusement été conservé. La phrase tronquée qui le termine, et par où commence le manuscrit, m'incite fortement à croire que l'auteur y a traité de la création du monde par le Dieu unique, à qui seul appartient, par conséquent, l'adoration; ce n'est que par l'influence du démon que le genre humain s'est détourné de cette adoration sans tache (3). L'auteur parle ensuite, en premier lieu, de l'adoration des quatre éléments : de l'eau par les Egyptiens; de la terre par les Phrygiens ; de l'air par les Assyriens, et du feu par les Perses. Passant ensuite longuement en revue les mystères d'Isis, de Cybèle, de *Juno cœlestis* et de Mithras, lesquels

1. V. c. 6, § 1 : « Sed adhuc supersunt aliæ superstitiones, quarum secreta pandenda sunt ; » c. 8, § 5 : « persequar cetera, ut publicatis omnibus atque detectis quæ profana consecravit improbitas; » et cf. c. 17, § 4.

2. Cf. surtout c. 3, § 2 et c. 7, § 8.

3. Mais il ne saurait y avoir développé la chute de l'homme, parce que lorsque l'auteur parle plus loin du Christ, comme étant le second Adam (c. 25), il n'y fait aucune allusion.

se rattachent à cette adoration primitive de la Nature, il cherche à prouver que les deux premiers en particulier célèbrent le souvenir du destin tragique des hommes pervers. Il explique de la même manière les mystères des autres « superstitions, » comme ceux de *Liber* et de *Libera*, c'est-à-dire, ici, de Proserpine; cette dernière, fille de Cérès, femme elle-même d'Enna, fut enlevée par un riche paysan et périt en même temps que lui dans le lac Percus qu'il voulait traverser avec sa voiture pour tâcher d'échapper aux poursuites (1). Firmicus mentionne ensuite brièvement le culte d'Adonis, de Sébaze et de Cabyre et montre comment la croyance à ces divinités impures repose seulement sur les penchants immoraux des hommes eux-mêmes : ils se prévalent en effet des crimes de ces dieux pour colorer et excuser les leurs (c. 12). On devrait loger au théâtre de telles religions et changer les prêtres en comédiens! L'auteur, après avoir mentionné Sérapis, en qui on ne fait que révérer Joseph, l'arrière-petit-fils de Sara et « pour ne rien oublier » (c. 14); après avoir dit un mot des Pénates, de Vesta et du Palladium, recherche la formation des noms des dieux (c. 17) et en donne les étymologies les plus ridicules; ce sont les mêmes que celles qu'employait l'Evhémérisme, et il en tire parti, comme nous l'avons vu plus haut. Le mystère de la superstition doit donc aussi être enlevé de ces noms.

Vient alors un second chapitre principal, où l'auteur, traitant encore des mystères, essaye de faire connaître les *Signa* et les *Symbola*, qui sont autant de mots d'ordre par où les initiés se reconnaissent (c. 18 et s.). C'est le diable, dit-il, qui les a pris de la Bible, surtout des passages des prophètes se rapportant au Christ, et qui, par le vol joint à la fourberie, cherche, à l'aide d'une imitation dépravée, à corrompre la loi de l'ordre divin (2). C'est ainsi que le χαῖρε νύμφιε, χαῖρε νέον φῶς s'explique par l'appellation de fiancé donnée au Christ dans la Bible, et par sa parole « Je suis la lumière du monde ; » c'est ainsi que le θεὸς ἐκ πέτρας contient le mystère sacré d'a-

1. L'explication détaillée de ce mythe et de ses *Sacra* (c. 7), montre à quelles ridicules absurdités pouvait conduire le système d Evhémère, en le poussant à bout.

2. V. c. 21, § 1 et c. 22, § 1 et cf. c. 20, § 1.

près lequel le Christ est devenu la pierre angulaire ; c'est ainsi qu'il trouve une dénomination des bras de la croix (ce qui est du reste d'un grand intérêt archéologique) dans εὖσι δίκερως δίμορφε. Une autre sentence mystique parle même du Dieu sauvé, lequel sera un libérateur de la souffrance, et Firmicus en prend occasion pour faire une petite digression sur les souffrances du Christ (c. 21). Mais un symbole nous fait connaître l'auteur de cette imposture : ταῦρος δράκοντος καὶ ταύρου δράκων πατήρ. A cela l'auteur rattache (c. 27) une exposition qui montre comment le démon a su tromper les hommes dans les actions symboliques de ces mystères secrets, par l'imitation du « bois » qui porta la rédemption à ces mêmes hommes : dans les *Sacra* de Cybèle, d'Isis et de Proserpine, c'est un arbre, en effet, qui joue un grand rôle. Il expose, d'autre part, la signification du bois dans l'Ancien-Testament, signification qui prépara peu à peu à celle de la croix. Mais, pendant que cette dernière porte le monde lui-même, le bois de Satan est brûlé et, sur ce bois, l'on immole un bélier : c'est là une imitation trompeuse de l'Agneau, le Christ, dont l'Ancien-Testament fournit aussi des prototypes (1). Enfin, Firmicus montre (c. 28), en s'appuyant sur des oracles des prophètes, que les idoles n'ont rien de commun avec Dieu. Il se base alors sur une sentence de Jérémie (comme il le croit du moins, mais elle est de Baruch, c. 6, v. 50 et s.) pour exciter les empereurs à les faire fondre et à les convertir en monnaie ; il leur offre ainsi l'autorité des prophètes afin de calmer en eux toute crainte basée sur la superstition. Il termine en indiquant les défenses faites par Dieu : ne point fabriquer d'idoles et ne point les vénérer : il se reporte notamment au chapitre XIII du Deutéronome, où il est dit que Dieu n'épargnera pas le fils, le frère ni la femme de celui qui viole la loi. La sévérité des empereurs doit donc accomplir à la lettre les ordres de Dieu et poursuivre, de toutes manières, le crime d'idolâtrie (2). D'après le même passage de la Bible, Dieu leur promet, en

1. Ce chapitre 27 est d'un grand intérêt pour l'histoire de la typologie.
2. C'est pour cela, pense-t-il à un autre endroit (c. 16), que Dieu leur a confié la puissance ; dans le but, sans doute, de sauver les païens qui courent à leur ruine.

récompense, d'avoir pitié d'eux, et s'il a déjà si richement béni le règne de chacun d'eux, c'est à cause de leur foi.

Ainsi se termine l'opuscule : l'auteur l'a écrit avec ses idées juives ; aussi son livre en est-il complètement pénétré, et ne s'appuie-t-il, en règle générale, que sur l'Ancien-Testament. La fin montre bien, en même temps, la tendance que Firmicus poursuit dans son travail ; il veut moins réfuter le paganisme que le dénoncer ; il veut faire voir qu'il n'y a, dans ces mystères, qu'un culte purement idolâtrique, c'est-à-dire l'adoration d'hommes déjà morts auxquels on élève des statues et auxquels on donne le nom des dieux ; il n'a d'autre but que de provoquer l'autorité de l'État à détruire aussi ce dernier asile du paganisme. C'est d'après ces données que s'explique complètement la composition du livre, quelque peu solide que soit la marche de l'auteur, quelques digressions tout à fait étrangères à la question qu'il se permette dans son récit, quelque peu d'uniformité enfin qu'il y ait dans son sujet.

CHAPITRE V.

SAINT HILAIRE.

Saint Hilaire (1), contemporain de Firmicus Maternus, mais plus jeune que lui, naquit à Poitiers dans les vingt premières années de ce siècle, entre 310 et 320. On l'appelle Hilaire de Poitiers. Issu d'une famille païenne et considérable, il n'embrassa le christianisme que dans l'âge mûr ; mais il fut revêtu

1. *S. Hilarii Pictaviensis episcopi opera ad mss. codd. gallicanos, romanos, belgicos, etc., studio et labore monachor. ordin. S. Benedicti e congreg. S. Mauri.* Paris, 1693, in-fol. (Prolegg.) ; *Id.*, Verona, 1730 (revu et augmenté par Maffei) ; *S. Hilarii Pict. ep. opera omnia juxta edit. monachor. ord. S. Bened. et omnes alias inter se collatas reproducta, emendata, singulariter aucta* (Migne, Patrol., t. IX et X), Paris, 1844-45 ; Reinkens, *Saint Hilaire de Poitiers*, Schaffouse, 1864.

bientôt après de la plus haute dignité, l'épiscopat. Cette promotion rapide est moins surprenante quand on considère l'histoire de sa conversion telle qu'il nous la rapporte lui-même dans son plus important ouvrage (1). C'est la science qui le conduisit au christianisme ; il devint chrétien en devenant théologien. Aspirant à connaître la plus élevée de toutes les vérités ; s'appliquant de toutes ses forces à chercher Dieu, qui seul pouvait satisfaire son âme et son esprit, il s'était adressé aux philosophes anciens et modernes afin de remplir dignement sa vocation comme homme et d'assurer la continuation de son existence après sa mort. Mais les systèmes des philosophes ne lui avaient offert aucun point d'appui. Il s'adressa donc aux livres saints des chrétiens et là il trouva ce qu'il cherchait, à savoir la notion de Dieu, en tant qu'être absolu, et celle de sa médiation en faveur du monde et de l'homme. Cette notion, il la trouva surtout dans le Pentateuque et dans les Prophètes, ainsi que dans l'Évangile de saint Jean. Saint Hilaire fut, en Occident, le principal défenseur de la foi de Nicée, contre les attaques de l'empereur Constance ; il la défendit avec d'autant plus de conviction et d'énergie, que cette foi répondait non seulement à un besoin de son cœur, mais encore aux tendances de son esprit spéculatif. En 356, l'empereur l'exila dans l'Asie-Mineure. Il y vécut quatre ans et ce séjour lui fut des plus utiles. C'est là, en effet, qu'il se familiarisa à la fois avec la langue grecque, la littérature ecclésiastique de l'Orient et le culte en partie spécial à ce pays. L'esprit de ce chrétien spéculatif se mûrit dans le contact des Pères grecs qu'il y put étudier plus en détail qu'auparavant : c'est dans son lieu d'exil qu'il composa son principal ouvrage, sur la Trinité, auquel il donna seulement le titre *De fide*, mais en y ajoutant probablement *contra Arianos* (2). C'est là aussi qu'il trouva un encouragement à composer ses hymnes, dont il ne nous reste aucune d'authentique (3). De

1. *De trinitate*, I, c. 1 et s.
2. V. Reinkens, p. 137.
3. Rien ne prouve l'authenticité de l'hymne si connue « *Lucis largitor*, » etc. ; plusieurs motifs, et notamment les fautes de quantité, s'opposent à ce qu'on puisse l'attribuer à Saint Hilaire, mais non cependant ses paroles

son lieu d'exil il s'occupa, soit personnellement, soit par différents écrits (1), à répandre la foi de Nicée et à combattre l'unité de la foi, telle qu'entendait la faire triompher Constance. Au moyen d'une formule peu précise et amphibologique il prétendait faire disparaître, au profit du semi-arianisme impérial, les contradictions qui existaient entre les orthodoxes et les ariens. Mais tous les efforts de saint Hilaire auprès de l'empereur restèrent sans résultat ; il ne put même obtenir de lui une audience. Il écrivit donc encore, de Constantinople, où il passa la dernière partie de son exil, le livre *Contra Constantium imperatorem*. Dans cet ouvrage, composé à la fin de l'année 359, il épanche son cœur oppressé et répand toute sa colère contre l'empereur. Ce ne fut qu'après la mort de ce dernier qu'il le publia. De retour dans sa patrie, en 360, il continua jusqu'à sa mort, arrivée dix ans après, à déployer son activité en faveur de la foi de Nicée (2). Ses efforts, écrit Sulpice Sévère (3), eurent un si prodigieux succès que, de l'avis de tout le monde, la Gaule dut à saint Hilaire seul d'être délivrée de la souillure de l'hérésie.

Mais quelque grand que soit le rôle joué par saint Hilaire

dans la lettre à Abra qu'on lui attribue. Cette lettre est plutôt favorable à l'authenticité, car la conclusion de Reinkens est tout à fait erronée (p. 313) : « Si la lettre et l'hymne, dit-il, sont de la même main, la fausseté de l'une découle de la fausseté de l'autre. » Le faussaire de la lettre, s'il était tant soit peu habile, ne devait pas manquer, pour lui donner une apparence de vérité, de s'attribuer une hymne que, de son temps, tout le monde attribuait à saint Hilaire. Au reste, nous reviendrons plus loin sur les hymnes de saint Hilaire.

1. C'est alors qu'il composa la lettre *De synodis*, adressée aux évêques de la Gaule, de la Germanie et de la Bretagne : il y fait connaître et y explique les articles du symbole de Nicée. Il composa, en outre, le mémoire à l'empereur Constance, où il lui demande audience et où il défend la foi orthodoxe. Cet écrit est désigné, dans ses ouvrages, sous le titre de *Ad Constantium liber secundus*, tandis qu'il écrivit le *liber primus*, avant son exil, pour justifier sa conduite. Il composa enfin, pendant son exil, l'ouvrage dont parle saint Jérôme (*De vir. ill.*, c. 100), *Liber adversus Valentem et Ursacium, historiam Arimiensis et Seleuciensis synodi continens*, et dont il ne nous reste que des fragments. V. là-dessus Reinkens, p. 210.

2. C'est à cette époque qu'il composa encore, en faveur de l'Église orthodoxe, son écrit contre l'évêque de Milan, Auxence.

3. *Chron.*, II, c. 45 ; c'est par là aussi que nous avons déterminé la date de sa mort.

— cet Athanase de l'Occident, comme on l'appelle dans l'histoire ecclésiastique, — il n'a pourtant, du moins comme prosateur, qu'une valeur presque indirecte, quoique assez considérable, dans l'histoire de la littérature universelle, telle que nous la comprenons ici. Abstraction faite de son écrit contre Constance, nous n'avons en effet de lui, que des ouvrages purement théologiques ; ce sont, outre les œuvres de dogme spéculatives, historiques et polémiques dont nous avons parlé, deux commentaires de la Bible : l'un, écrit avant son exil et son premier ouvrage, est un commentaire du premier Évangile; l'autre, écrit après son retour et d'une étendue plus considérable, est un commentaire des Psaumes. Ce dernier ne nous est pas parvenu complet (1). Les deux ouvrages d'ailleurs nous touchent de plus près parce qu'ils étaient, le dernier surtout, immédiatement destinés aux gens du monde.

L'importance générale des ouvrages théologiques de saint Hilaire, par rapport au développement de la littérature latine chrétienne, consiste dans le fait suivant : ce sont eux qui ont fait pénétrer dans cette littérature l'influence de la spéculation christiano-grecque et qui lui ont infusé, par là, de nouveaux principes de vie. La haute culture intellectuelle, que saint Hilaire avait puisée dans l'étude des plus illustres pères grecs de son époque ou des époques précédentes, l'obligea, même au point de vue purement chrétien, à rechercher l'élégance de l'expression et à la cultiver lui-même ; il dut se préoccuper de la beauté du langage et se mettre en contradiction absolue avec les idées d'un Tertullien et d'un Arnobe desquelles, il est vrai, l'on était revenu depuis longtemps. L'action de cet écrivain, au point de vue de la forme, ne pouvait donc qu'être durable. Les auteurs chrétiens antérieurs avaient aspiré déjà sciemment à la beauté de la forme, mais ils ne l'avaient fait, comme nous l'avons vu, que pour satisfaire à un besoin esthétique, ou bien encore pour faire accepter la vérité chrétienne soit aux païens lettrés, soit à ceux qui avaient reçu une éducation païenne. Saint Hilaire, au contraire, fit un pas en avant : il déclara que la vérité chrétienne exige,

1. V. là-dessus Reinkens, l. c., et surtout p. 306.

par elle-même, la plus haute élégance dans l'expression, une élégance qui soit en rapport avec son importance et avec sa dignité. C'est ainsi qu'en demandant à Dieu de l'assister dans la composition de son ouvrage sur la Trinité (1), il le prie de lui accorder non seulement la lumière de l'intelligence et la fidélité à la vérité, mais jusqu'à la signification des termes et la beauté de l'expresion « dictorum honor ». C'est ainsi, dit-il dans un endroit du Commentaire sur les psaumes (2), que celui qui manie la parole de Dieu doit faire honneur à l'auteur de cette parole, même par la beauté du discours, absolument comme ceux qui composent les rescrits d'un roi doivent procéder avec diligence et précaution afin d'être à la hauteur de la dignité du prince. Les prédicateurs doivent donc moins penser qu'ils parlent à des hommes qu'à ce fait qu'ils annoncent la parole de Dieu. Nous devons veiller et prendre garde, dit-il, à ne rien dire de bas, mais à nous exprimer avec la dignité convenable.

On pourrait discuter (et on l'a fait) jusqu'à quel point il remplit lui-même les conditions qu'il établit. On ne saurait nier que, par rapport au vocabulaire, il ne s'éloigne souvent du latin de l'âge d'or, voire même de la bonne latinité de l'âge d'argent ; cependant au rapport de saint Jérôme (3), il aurait imité les *Institutions* de Quintilien. Saint Hilaire, en écrivant, le premier parmi les Latins, un ouvrage d'une spéculation aussi profonde que l'est son livre sur la Trinité, dut se créer à lui-même une partie de ses expressions ; il connaissait très bien la pauvreté de la langue latine, si on la compare à la langue grecque. Sa construction est assez souvent pénible : ainsi, il a de longues périodes qui manquent d'ampleur et de clarté ; sans prévenir le lecteur il lui laisse le soin parfois de suppléer des mots, soit à l'aide du contexte, soit d'après ce qui précède ; enfin il a recours, outre mesure, à la construction grecque. D'autre part, sa diction est vigoureuse et énergique, jamais triviale et sans relief ; toujours elle a du caractère et elle attache

1. *De trinitate*, I, c. 38.
2. *Tract. in Ps.* XIII.
3. *Epist.* 83, *ad Magnum.*

constamment par un certain charme personnel; elle va même jusqu'à vous entraîner par le feu de la passion qui y éclate çà et là. Saint Hilaire toutefois *chausse le cothurne gaulois*, comme dit saint Jérôme (1). Ajoutons, à notre tour, qu'il ne le fait que par intervalles. Il a grandi dans l'école de cette éloquence, mais le parler pompeux de cette école n'est point vide chez lui; c'est encore moins une éloquence de convention; elle a même toujours pour principe un sentiment vrai et intérieur, qui excuse du moins l'exagération fade du mot. Souvent, par contre, un souffle vraiment poétique se répand sur sa narration. Alors, grâce à l'emploi hardi de la métaphore, le récit se revêt des charmes du style moderne, charmes que n'ont pas connus les anciens classiques (2).

Les commentaires de saint Hilaire sur la Bible sont également d'une grande importance pour la littérature générale, à cause des explications allégoriques et symboliques qui s'y trouvent empruntées à l'école d'Alexandrie. Ces explications apparaissent ici, en Occident, pour la première fois, avec des développements tout à fait remarquables. A partir de cette date elles dominent l'explication de la Bible durant le moyen âge presque tout entier ; elles se font jour, surtout dans les sermons, et elles exercent sur l'imagination du peuple une influence considérable. Ce genre d'exégèse a exercé une influence prépondérante sur les arts plastiques des chrétiens ainsi que sur la poésie ; bien plus, c'est sous cette influence que s'est développé un genre absolument chrétien, celui de l'allégorie ou de la poésie allégorique dont nous considérerons plus loin les débuts dans la littérature latine chrétienne. Ce genre de poésie était appelé à jouer un grand rôle aussi dans les littératures nationales du moyen âge. Cette exégèse biblique a pour point de départ, comme idée fondamentale, que, sous l'enveloppe

1. *Epist.* 13, *ad Paulinum.*

2. Par ex., *De trinitate*, I, c. 37 où il implore l'assistance divine : « ut extensa tibi fidei nostræ confessionisque vela flatu Spiritus tui impleas, nosque in cursum prædicationis initæ propellas ; » ou bien ibid. VI, c. 2 où, donnant les motifs qui l'ont engagé à écrire l'ouvrage, il dit de lui-même : « uberius gaudium consectans ex salute multorum, si — — se Deo redderent hæreticis repudiatis atque a cibo mortis, quo in laqueum aves solent illici, in volatum se liberæ securitatis erigerent. »

des mots, se cache un sens plus profond qui peut seulement être compris par l'« intelligence céleste (1). » C'est donc cette dernière qu'elle a pour but de faire saisir. Elle est tout entière dans le sens partout prophétique de l'Écriture sainte. Les événements qu'elle raconte de même que l'expression dont elle se sert, se rapportent constamment à l'avenir, sous une forme figurée : c'est là, comme disent les Pères, sa *raison typique* (typica ratio). Cette manière de voir procède du développement des efforts tentés pour mettre dans une complète harmonie l'Ancien et le Nouveau-Testament. Philon avait poursuivi un but semblable et cherché à rattacher son système philosophique à l'Ancien-Testament. Ainsi que l'avaient fait ses prédécesseurs juifs, il suivit lui-même les traces des philosophes païens, surtout des stoïciens (2), qui interprétaient ainsi les mythes ; le premier, il appliqua d'une manière plus large et plus systématique cette explication allégorique aux écrits de l'ancienne Alliance. Les exégètes chrétiens ne firent que généraliser les passages qui se rapportaient au Christ, en qualité de Messie, et qu'on trouvait dans les prophètes : tout, dans l'Ancien-Testament, devait, effectivement et littéralement, pouvoir s'appliquer au Christ.

C'est d'après cette seule méthode que saint Hilaire composa le commentaire sur saint Mathieu (3), qui, paraît-il, lui est propre. Celui qu'il fit sur les psaumes contient, en même temps, des points de vue de linguistique, d'histoire et principalement de morale : il se rattache à celui de l'école d'Alexandrie qui

1. « Cœlestis intelligentia, » *Comment, in Matth.*, c. 20, § 2.

2. V. Zeller, *Philosophie des Grecs*, III, 2, p. 224 et s. et 300 et s., et notamment Siegfried, *Philon d'Alexandrie, commentateur de l'Ancien-Testament*, Iéna, 1875.

3. Citons comme exemple le c. 1, § 5 : « Stellæ autem ortus a magis intellectus indicat mox *gentes* in Christum credituras et homines professionis longe a scientia divinæ cognitionis aversæ, lumen quod statim in ortu ejus extitit cogituros. Denique oblatio munerum intelligentiam in eo totius qualitatis expressit : in auro regem, in thure Deum, in myrrha hominem confitendo. Atque ita per venerationem eorum sacramenti omnis est consummata cognitio : in homine mortis, in Deo resurrectionis, in rege judicii. Quod vero repetere iter, atque ad Herodem in Judæa redire prohibentur, nihil a Judæa petere scientiæ agnitionisque permittimur, sed in Christo salutem omnem et spem locantes, admonemur prioris vitæ itinere abstinere. »

porte le nom d'Origène ; il est composé, toutefois avec une grande indépendance. Du reste, il n'est pas douteux que, même dans ses autres commentaires, saint Hilaire n'ait pris cette explication allégorique à l'école d'Alexandrie, bien qu'il ne se soit pas appuyé immédiatement sur un ouvrage spécial de cette école. Son commentaire du livre de Job ne nous est pas parvenu.

L'écrit contre Constance n'appartient pas au domaine de la littérature générale. Il forme néanmoins une source extrêmement précieuse, pour caractériser cet empereur : il est composé avec une rare énergie et l'éloquence entraînante d'une sainte colère. Ici le récit se meut à l'aise dans une phrase souvent courte, concluante et nourrie d'antithèses. Et ce n'est pas seulement l'orthodoxe plein de zèle et dont le parti est persécuté par l'empereur qui fait ici entendre sa voix ; c'est l'homme convaincu, épris d'une haute idée, qui parle en face d'un diplomate astucieux. Or, rien n'est sacré pour ce diplomate, quand il s'agit d'atteindre son but; d'accord avec lui-même il emploie, pour cela, avec autant de plaisir que d'adresse, la corruption morale. « Elles étaient bien préférables, dit saint Hilaire, les persécutions sanglantes du passé. Maintenant, nous avons à combattre contre un persécuteur qui trompe, contre un ennemi qui flatte, contre Constance, l'Antéchrist : il ne flagelle pas les reins, mais il chatouille la poitrine ; il ne proscrit pas pour donner la vie, il enrichit pour causer la mort; il ne jette pas dans le cachot qui procure la liberté, mais il invite avec honneur dans son palais pour réduire en servitude; ce ne sont point les flancs qu'il fait battre, c'est le cœur dont il s'empare; il ne frappe pas le chef avec le glaive, mais il tue l'âme avec l'or; il ne menace point publiquement de l'exil, mais il allume en particulier le feu de l'enfer. Pour ne pas être vaincu, il ne livre aucun combat, mais il flatte afin de régner. Il confesse le Christ, mais pour être à même de le renier ; il aspire à la concorde pour que la paix ne règne point; il opprime les erreurs, afin qu'il n'y ait plus de chrétiens ; il honore les prêtres afin qu'ils ne soient point évêques ; il bâtit des maisons à l'Église, pour détruire la foi. Il te porte sur ses lèvres, il t'a toujours à la bouche et, en

tout temps, O Dieu, il fait tous ses actes afin que tu ne sois pas reconnu comme Père (1). » Constance est plus cruel que Néron et que Dèce ; c'est le plus ignoble de tous les mortels ; il « tempère » les souffrances de la persécution, de manière à priver de martyre les confesseurs de la foi (2). Saint Hilaire décrit ensuite en détail tous les crimes de ce « loup vêtu de la peau de brebis », qui s'acharne contre l'Église orthodoxe.

CHAPITRE VI

SAINT AMBROISE.

Saint Ambroise (3) fut l'un des hommes les plus influents de ce siècle. Il a, pour l'histoire de la littérature générale, une importance autrement grande que saint Hilaire de Poitiers. Dans son action littéraire, on lui trouverait assurément plus d'un point de contact avec l'illustre évêque ; mais néanmoins sa nature était entièrement différente et elle suivit aussi une marche différente : ses ouvrages en font foi. Né, probablement à Trèves, vers l'an 340 de l'ère chrétienne, saint Ambroise descendait d'une des plus nobles familles. Son père était préfet du prétoire des Gaules, et, par conséquent, le premier dignitaire d'une grande partie de l'Occident : il comptait parmi ses aïeux plusieurs consuls. Déjà, de longue date, sa

1. C. 5.
2. C. 8.
3. *S. Ambrosii Mediolanens. episcopi opera ad mss. codd. vaticanos, gallic. etc. stud. et labore monachorum ord. S. Benedicti e congreg. S. Mauri*, Paris, 1686, 2 vol. in-fol. (Prolegg.) ; ensuite : Venise, 1781-82, 8 tomes in-4 ; S. Ambrosii, *De officiis clericorum libr. III*, ed. Gilbert ; S. Ambrosii, *opera*, ed. Ballerini, Milan, 1875 ; S. Ambr. *Hexæmeri libr.* VI, ed. Gilbert (*Bibl. patrol. ecclesiast. lat. selecta cur. Gersdorf*, vol. VIII et IX), Leipzig, 1839 ; S. Ambr. *De offic. clericorum* ed. Krabinger, Tubingue, 1857 ; Bohringer, *L'Eglise du Christ et ses témoins*, vol. I, 3e partie, Zurich, 1845 ; Baunard, *Histoire de saint Ambroise*, Paris, 1871.

famille était chrétienne. Après la mort prématurée de son père, Ambroise grandit sous la direction de sa mère et certainement aussi sous celle de sa sœur aînée : celle-ci avait, depuis longtemps, fait vœu de virginité; il lui demeura toute sa vie uni de la manière la plus intime. C'est à Rome, au sein de sa famille et dans un milieu strictement chrétien, que s'écoula sa jeunesse.

D'autre part, la capitale offrait au jeune patricien qui embrassait, suivant les traditions de sa famille, la carrière politique, tous les moyens d'une éducation scientifique, politique et sociale. Son grand talent oratoire, qui le mit en relief comme avocat, le fit avancer rapidement. Il n'était encore qu'un jeune homme quand il reçut le gouvernement de la Ligurie et de l'Émilie.

Mais, peu de temps après survint un événement qui donna à sa carrière une tout autre direction. Auxence, évêque de Milan, venait de mourir (374). Aussitôt il s'éleva dans la communauté, relativement au choix d'un successeur, une dispute très vive entre les orthodoxes, et le parti arien qu'avait favorisé Auxence. Saint Ambroise, qui avait à Milan même le siège de son gouvernement, accourut à l'église pour rétablir la paix. Il y parvint en effet, et tel était l'éclat de sa puissante personnalité, que les deux partis, comme s'ils obéissaient à une inspiration d'en haut, tombèrent soudain d'accord de porter leurs suffrages sur saint Ambroise. Il se refusa néanmoins pendant longtemps à accepter cette dignité. Cette répugnance s'explique d'autant mieux que la carrière mondaine lui offrait aussi une brillante perspective. Au surplus, sa délicatesse de conscience devait lui inspirer les hésitations les plus motivées, car il n'était encore que catéchumène. Cependant, il accepta enfin les fonctions de ce ministère, et à l'inverse de tant de hauts personnages qui, à cette époque et même plus tard, n'ambitionnaient une telle position qu'à cause de la puissance et de l'influence qu'elle procure, saint Ambroise se consacra avec un dévouement absolu à ses nouveaux devoirs. Sur-le-champ il donna sa fortune à l'Église et aux pauvres, et toujours il secourut, avec le plus grand zèle, tous les indigents. Il pratiqua en même temps, mais sans exagération, la vertu d'absti-

nence. Très sévère pour lui-même, il demeura pour les autres plein de douceur; affable et bienveillant, il fut toujours accessible à quiconque avait besoin de consolation ou de conseil; « il était, dit son biographe, gai avec ceux qui étaient dans la joie, et il pleurait avec ceux qui versaient des larmes (1), avec ceux surtout qui, se confessant à lui, déploraient leurs péchés. C'était un vrai pasteur des âmes, et la pureté de son cœur, son amabilité, sa connaissance des hommes, son expérience des affaires et son sens pratique l'appelaient véritablement à ces hautes fonctions. Il s'appliqua aussi avec le plus grand zèle, sous la direction du prêtre Simplicien, plus tard son successeur, à acquérir les connaissances théologiques nécessaires. Il étudia principalement les pères grecs, Clément et Origène, parmi les anciens, et, parmi ses contemporains, Didyme et saint Basile le Grand. C'est ce dernier qu'il prit aussi pour modèle dans le gouvernement de son Église. Les ouvrages du juif Philon firent également l'objet de ses études les plus assidues.

Son activité, comme pasteur et comme prédicateur, était extraordinaire; sa grande éloquence, bientôt célèbre au delà des frontières, secondait sa vocation de prédicateur; mais il eut bientôt occasion de déployer un autre genre d'activité non moins important, son activité en tant qu'évêque. Il fallait protéger la foi de Nicée contre l'arianisme qui, même en Occident, relevait toujours à nouveau la tête; il fallait achever de le déraciner, ainsi que les restes du paganisme, afin d'asseoir l'Église catholique sur un fondement plus solide. Avec cela, il aspirait à donner à cette Église, même en face du pouvoir civil le plus puissant, une indépendance complète au dehors et au dedans. Comme chrétien, l'empereur ne devait point avoir de privilèges. Or les conflits, presque toujours dangereux, dans lesquels le jetèrent ces aspirations, qui paraissent justifiées non seulement si l'on se place au point de vue de saint Ambroise, mais encore si l'on se met à celui de son époque (et c'est là qu'est la grandeur historique de cet homme), nous montrent toute la grandeur de son caractère. C'est une âme qui s'attache, avec une fidélité inébranlable, à ce qu'elle croit être le droit,

1. Paulinus, *Vita Ambr.*, c. 39; cf. aussi August. *Confess.*, VI, c. 3.

qui le défend avec énergie, et qui le fait triompher sans se préoccuper de la puissance et de la grandeur terrestres. Son courage et son sentiment du devoir se révèlent, d'une manière éclatante, après la mort de Gratien, qui lui était dévoué comme un fils. D'une part, il s'oppose à l'arianisme de l'impératrice Justine, régente et tutrice de Valentinien II; de l'autre, il accepte les missions les plus périlleuses pour s'opposer à l'usurpateur Maxime, et il le combat, malgré qu'il soit orthodoxe, dans l'intérêt même de Valentinien. Un tel homme devait accroître d'une façon extraordinaire, en Occident, le prestige de l'épiscopat; sa gloire est de ne l'avoir jamais mis lui-même au service d'une basse ambition, mais seulement aux ordres de l'humanité chrétienne. L'action épiscopale de saint Ambroise occupe une place capitale dans l'histoire ecclésiastique et politique de son époque; aussi, en supposons-nous ici la connaissance. Nous reviendrons néanmoins, lorsque nous étudierons ses ouvrages, sur les points les plus saillants. Après avoir survécu à Valentinien II et à Théodose, qui lui était si étroitement attaché et qui fut pour l'Église catholique comme prince de la terre, ce qu'il était, lui, comme prêtre, il mourut le 4 avril 397.

Tandis que saint Hilaire accuse, comme nous l'avons vu, une direction d'esprit tournée vers l'idéal et les spéculations, et conforme à celle des Grecs, nous remarquons dans saint Ambroise une nature complètement romaine et orientée vers les questions pratiques et morales. Saint Hilaire est un penseur. Arrivé au christianisme par le chemin de la spéculation, c'est en philosophe qu'il pénètre dans le domaine de la littérature. Saint Ambroise est au contraire l'homme de la vie active; le christianisme est l'héritage qu'il a reçu de ses parents; dès sa plus tendre enfance, toute son éducation et son développement moral reposent sur le christianisme, comme sur une base solide à laquelle il restera inébranlablement attaché; mais, grâce aux traditions de sa famille et à la position importante que son père occupait dans l'État, la culture nationale et politique du Romain avait eu aussi sa part dans cette éducation morale. Son patriotisme plein de fierté peut imprimer la force et donner la dignité à son caractère, au milieu de tous les

orages de la vie. Et, en effet, Ambroise avait les sentiments des anciens Romains : seulement, ces sentiments avaient été ennoblis par le christianisme. Son éloquence était celle qu'avait eue le peuple romain ; des tribunaux, il l'avait porté à l'église et c'est bien à elle, à coup sûr, qu'il était redevable de son élection. Si saint Hilaire est un dialecticien, saint Ambroise est avant tout un orateur. Ce n'est pas sans raison qu'on l'a nommé un Cicéron chrétien ; mais il avait un caractère singulièrement supérieur à celui du grand orateur de Rome. Ses ouvrages sont, en majeure partie, des discours, ou du moins ont pour point de départ des discours dont le nombre, très considérable, a lieu d'étonner chez un homme dont la vie fut si occupée.

Au Cicéron chrétien manque aussi l'originalité de la pensée ; il fait fréquemment aux autres l'emprunt de la matière de ses livres, afin de les rendre adroitement accessibles au gros public de son temps et de sa nation. Le secret de l'action si étendue de ses écrits doit aussi être cherché dans le côté moral et populaire de son fécond talent d'écrivain : ce sont là les traits d'une nature éminemment romaine.

La plupart de ses écrits doivent leur origine à son activité comme prédicateur. Ils consistent en homélies qu'il a adressées soit à toute sa paroisse, soit à une partie distincte du troupeau, comme les catéchumènes ou les nouveaux baptisés ; plusieurs d'entre elles ont même gardé, jusque dans le contexte, les formes de l'allocution, quoiqu'elles aient été publiées comme des « livres. » C'est l'explication de la Bible et surtout de l'Ancien-Testament qui, en règle générale, fait la base de ces homélies. L'explication en est très diverse, tantôt parénétique et tantôt allégorique. L'interprétation allégorique et mystique de l'école d'Alexandrie, telle que saint Hilaire l'avait introduite en Occident, n'y devint effectivement générale que par les écrits de saint Ambroise. Ce dernier remonta souvent (1), lui aussi, à la source primitive, à Philon lui-même, et il transmit au moyen âge, qui regardait comme canoniques les œuvres de ce savant Père de l'Église, l'interprétation allé-

1. Siegfried, *Philon*, p. 371 et s.

gorique de la Bible dans l'Orient. Nous trouvons chez lui plusieurs de ces types et maintes de ces personnifications que nous rencontrons plus tard dans l'art et la littérature du moyen âge et jusque chez Dante lui-même. C'est dans saint Ambroise que puiseront les théologiens mystiques du moyen-âge, comme ceux de l'école de saint Victor dont les sermons et les écrits exercèrent tant d'influence sur le cœur et sur l'imagination des contemporains. Cela seul donne à ces écrits homilétiques de saint Ambroise une signification importante, au point de vue de la littérature générale; mais le côté moral, qui a en partie un caractère ascétique et qui répondait au courant immatériel régnant alors dans les cercles vraiment chrétiens, a aussi une importance indirecte. Je trouverai plus loin l'occasion d'en parler en détail.

L'auteur a lui-même rattaché entre elles la plupart de ces compositions; les autres n'ont de filiation immédiate que par le sujet qu'elles traitent. Le livre *De Paradiso* ouvre la série. Écrit en 375, c'est le plus ancien de date; c'est celui où se rencontre le moins le caractère homilétique : il est même possible qu'il ne doive pas son origine à des sermons. La plus grande partie en est consacrée à réfuter les opinions hérétiques, et surtout manichéennes. Le récit de la Genèse, sur le paradis et la vie de nos premiers parents jusqu'à leur chute, en forme le sujet. L'explication des passages de la Bible est entreprise principalement à un point de vue mystique et allégorique; elle s'appuie sur les écrits de Philon : *De opificio mundi* et spécialement *Legis allegoriæ*. L'application des quatre fleuves du paradis aux quatre vertus cardinales, qui revient si fréquemment plus tard dans la littérature, est tirée de ce dernier ouvrage (1). Dans saint Ambroise, la source où ces fleuves prennent naissance indique le Christ, tandis que, dans Philon, ils jaillissent d'un fleuve plus considérable qui est la bonté, la vertu universelles (2). Saint Ambroise leur fait signifier de plus les quatre âges du monde : le premier, jusqu'au déluge, appartenait à la prudence; le deuxième, celui

1. Ambros. *De Parad.*, c. 3. — Philo, *Leg. allegor.*, c. 19.
2. ἡ γενικὴ ἀρετή, ἣν ὠνομάσαμεν ἀγαθότητα.

des patriarches, jusqu'à Moïse, à la Tempérance; le troisième, celui de Moïse et des prophètes, jusqu'à Jésus-Christ, à la Force ; et le dernier, celui du christianisme, à la Justice. — Au livre du Paradis se rattachent immédiatement les deux autres *De Caïn et Abel* dans lesquels il renvoie au précédent (c. 1). Le genre et l'esprit en sont les mêmes, mais dans les deux derniers l'élément parénétique s'accuse davantage, et, partant, le style devient plus oratoire. Le sacrifice des frères en forme le principal sujet. Plusieurs allégories sont ici également prises des écrits de Philon, de celui surtout qui a le même titre et d'un autre qui s'y rattache immédiatement *De eo quod deterius potiori insidiari soleat*. — L'écrit *De Noe et arca* qui, pour le contenu, se relie aux précédents, mais qui fut composé plus tard, traite, en détail, de la construction de l'arche. Saint Ambroise retrouve là une image du corps humain et la développe longuement dans toutes ses parties (c. 7 et s.).

Les deux livres *De Abraham* nous offrent, sous maints rapports, un plus grand intérêt. Ils sont aussi plus originaux que les précédents, quoique saint Ambroise en ait emprunté l'idée à Philon. Tous deux ont un caractère essentiellement différent. Le premier est adressé aux catéchumènes, jeunes gens et jeunes filles, et il repose si évidemment sur des sermons que leur avait adressés saint Ambroise, que la forme de l'allocution s'en est encore conservée (1). L'auteur y considère et y explique, au point de vue moral, ce que la Genèse nous a transmis (c. 12 à 25) de la vie d'Abraham en prenant le texte au sens littéral. La vie du patriarche est représentée comme un miroir des vertus ; Abraham, chéri spécialement de Dieu, doit être l'idéal de l'homme vertueux, qui est aussi le vrai sage. Saint Ambroise compare son entreprise avec la *Cyropédie*, de Xénophon, qui avait rempli une tâche semblable, mais dans un sens bien plus restreint. Philon appelle les patriarches « des lois vivantes et raisonnables » (ἔμψυχοι καὶ

1. V. notamment c. 9, § 89. « Fortasse audientes hæc filiæ, quæ ad gratiam Domini tenditis, et vos provocamini ut habeatis inaures et virias, et dicatis : Quomodo prohibes hoc, Episcope, » etc.

λογικοὶ νόμοι), en un mot, la loi incarnée, de sorte qu'on pourrait dire que la loi écrite n'est qu'un commentaire de leur vie (1). C'est là, en toute évidence, que saint Ambroise a puisé l'idée de son livre. La *devotio*, c'est-à-dire l'abandon filial à la volonté de Dieu, que Abraham possède à haut degré est, dit saint Ambroise d'accord avec Philon (2), le fondement de toutes les vertus : nous la voyons apparaître dès les premières lignes du récit biblique. Dans les réflexions morales et générales que l'auteur rattache à la vie d'Abraham il fait entrer en ligne de compte, soit divers points de vue de son époque, soit l'état de la culture chrétienne de ceux qui n'ont pas encore reçu le baptême et qu'on était sur le point d'introduire dans la pratique morale du christianisme. C'est ce qui donne à son livre un intérêt historique tout particulier. Par exemple, il considère, directement et indirectement, les rapports du christianisme avec le paganisme. Ainsi, dans le chapitre 9, s'appuyant sur la Genèse (c. 24, v. 3), l'auteur met les fidèles en garde contre le mariage avec des païennes, des juives et même des hérétiques ; de telles alliances, dit-il, ne peuvent pas être ratifiées dans le ciel. — C'est par exception seulement que, dans ce premier livre, on voit reproduit le sens mystique du texte biblique, comme dans le passage de la fin où l'Église est figurée par Rébecca. C'est là, au contraire, l'unique but du deuxième livre, qui avait évidemment une autre origine et qui n'était pas destiné aux catéchumènes. Il doit faire connaître le sens « plus profond » de la vie d'Abraham, renfermé dans le récit de la Genèse, et souvent il examine de nouveau, à ce seul point de vue, les mêmes passages de la Bible. Or, de même que le premier livre nous donne l'explication morale de cette partie de la Bible, ainsi le deuxième nous en donne l'explication allégorique jusqu'à la promesse d'Isaac. Saint Ambroise compare, sous ce rapport, la parole de Dieu à un glaive à deux tranchants (II, c. 1). Dans le deuxième livre, Abraham est l'esprit (*mens*, νοῦς) ; on va montrer ici comment

1. Philo, *De Abrahamo*, c. 1.

2. Ἐκεῖνος τοίνυν εὐσεβείας, ἀρετῆς τῆς ἀνωτάτω καὶ μεγίστης, ζηλωτὴς γενόμενος — *De Abrah*, c. 13.

cet esprit qui, dans Adam, était encore complètement attaché à la matière, passe, dans Abraham (1), à l'état de vertu. Si Abraham (Gen. c. 13, v. 1), reçoit l'ordre de quitter sa patrie, ses parents et sa maison, cela signifie ici que celui qui veut se purifier complètement doit se détacher du corps, des sens et de la voix (*vox*) (2). La *voix*, dit saint Ambroise, « est la *maison* de l'esprit qui habite dans les discours. » C'est dans ce style que continue le récit. Saint Ambroise s'appuie sur Philon, dont il emprunte souvent les détails, en sorte que cet ouvrage peut, mieux que tout autre, rendre sensible et faire connaître la double explication de la Bible, telle qu'elle exista au moyen âge.

L'écrit *De Isaac et anima* ressemble au livre *De Abraham*. Isaac, en qui on vit déjà de bonne heure, à cause du sacrifice, le type du Christ, représente ici le Λόγος. Prenant pour base une explication mystique du Cantique des cantiques et s'appuyant très vraisemblablement sur l'explication d'Origène, l'auteur décrit le mariage du Logos avec l'âme humaine, c'est-à-dire, ici, avec Rebecca. — L'opuscule moral *De bono mortis* se rattache étroitement à celui qui précède. L'écrit *De Isaac*, terminé par une exhortation à ne pas craindre la mort, a pour but de montrer que la mort, ne pouvant nuire à l'âme, ne saurait être un mal, mais plutôt un bien. L'auteur y montre surtout comment le juste et le sage imitent la mort elle-même par la mortification de la chair. En exhortant à un pareil ascétisme, il peint, dans un style poétique et imagé, le bonheur de l'âme qui se détache de la chair comme si elle sortait d'un tombeau (c. 5) (3).

1. Ergo ut mens quæ in Adam totam se delectationi et illecebris corporalibus dederat, in formam virtutis speciemque transiret, vir sapiens (c.-à-d. Abraham) nobis ad imitandum propositus est. » Abraham doit signifier aussi entre autres choses « transitus. »

2. C'est à ce point de vue qu'il faut se mettre pour s'expliquer le vœu du silence de la part de plusieurs ordres monastiques ; il est possible que ce passage ait joué un certain rôle dans ce sens.

3. Saint Ambroise parle ici (c. 10) du séjour de l'âme, depuis la mort du corps jusqu'au jugement dernier. V., sur ce sujet, les recherches détaillées de Zarncke (*Dissertation sur Muspilli*), dans les rapports de la Société royale de Saxe, vol. XVIII, p. 193.

Dans ses sermons, qu'il retoucha ensuite pour leur donner la forme de livres, saint Ambroise choisit aussi le récit biblique de la vie de Jacob et de Joseph pour en faire le sujet de méditations et d'explications morales et allégoriques. Dans l'un de ces ouvrages, composé de deux livres, et intitulé *De Jacob et vita beata*, ce patriarche sert de type à l'auteur pour exposer la doctrine qui montre que les âmes vraiment pieuses ne sauraient perdre la félicité de la vie dans l'affliction et dans le danger; il renvoie en même temps à Éléazar (11, c. 10) et aux sept Machabées; il raconte leur mort en détail et il trouve, surtout pour dépeindre le courage de la mère, des termes éloquents et souvent pleins d'un élan tout poétique (11, c. 12): l'on peut donc considérer la fin de cet ouvrage comme un spécimen de l'art oratoire personnel de saint Ambroise. Joseph, « dans les mœurs et les actions de qui l'on voit briller partout, avec la pureté, une certaine splendeur de grâce, qui est comme la compagne de cette pureté, » Joseph, dis-je, est donné comme modèle de la chasteté dans le livre que saint Ambroise lui con sacre *De Joseph patriarcha :* il est également pour l'auteur, lorsqu'il explique son histoire d'une manière allégorique, un type du Christ. — Dans l'écrit composé de quatre livres *De Interpellatione Job et David*, il fait, des plaintes de Job et de David, le sujet de considérations édifiantes sur les misères de la vie terrestre et sur le phénomène d'après lequel les méchants prospèrent souvent ici-bas, tandis que les justes n'éprouvent que déceptions.

Trois autres livres qui ont eu aussi pour point de départ des sermons sur l'Ancien-Testameent et auxquels des homélies de saint Basile servent de base, nous offrent un intérêt général bien plus grand encore, surtout au point de vue historique. Tous trois ont une tendance purement morale et en partie ascétique. Ce sont : *De Elia et jejunio*, dans lequel saint Ambroise recommande la tempérance dans le manger et le boire, en montrant les exemples et les préceptes donnés dans l'Ancien-Testament. Le début nous montre brièvement dans Élie un de ces exemples les plus remarquables. Vient ensuite le livre *De Nabuthe Iesraelita*, où l'histoire de la persécution injuste de Naboth par le roi Achab, qui voulait lui prendre sa

vigne (v. Livre des Rois, c. 21), est prise pour texte d'un sermon contre les riches. Vient enfin le livre *De Tobia*, dans lequel saint Ambroise, s'appuyant sur un passage de ce livre biblique, s'élève contre le prêt d'argent à intérêt et surtout contre l'usure. La simplicité du style, souvent fort belle, les détails sur la moralité et les mœurs de son époque, la vie qui anime certaines peintures, comme celle, par exemple, qui se trouve dans le premier livre (c. 13) et où il nous montre d'une manière très énergique et détaillée un banquet d'officiers qu'il compare à une bataille, en rendent aujourd'hui encore la lecture agréable et font voir quelle action devait exercer, de son temps, cette éloquence de la chaire dans le domaine purement moral.

Mais l'ouvrage le plus intéressant et le plus important, au point de vue littéraire et historique, parmi les écrits de saint Ambroise qui appartiennent à cette classe, est, sans contredit, celui qu'il composa, en six livres, dans les dernières années de sa vie, l'*Hexaméron*. Saint Ambroise, expliquant le texte de la Genèse, traite des six jours de la création, chacun dans un livre spécial, et il mêle à son récit des considérations détaillées soit au point de vue spéculatif, moral et scientifique, soit seulement au point de vue poétique lorsqu'il célèbre la beauté et les dispositions harmonieuses du *Cosmos*. Neuf sermons, prêchés en six jours du carême, forment la base de cet ouvrage : le premier, le troisième et le cinquième livres comprennent chacun deux sermons qu'il prêcha le matin et le soir de trois jours différents; les trois autres livres se composent chacun d'un sermon. Cet ouvrage n'est aussi qu'un travail, plus ou moins indépendant, mais plus développé, d'après neuf homélies du grand saint Basile et pour la composition duquel saint Ambroise a, au rapport de saint Jérôme (1), mis à profit des livres, perdus encore aujourd'hui, d'Origène et d'Hippolyte (2). Quel que soit le peu d'originalité qu'on trouve dans l'ensemble de ce traité, il est pourtant vrai de dire que saint Ambroise y reproduit les pensées d'autrui

1. Epist. 51, *ad Pammachium*.
2. Cf. pour le dernier, Bunsen, *Hippolytus*, I, p. 205 et 211.

avec une grande indépendance de jugement : aussi rejette-t-il net diverses explications de saint Basile. Son récit ne trahit nulle part un modèle étranger, encore moins un modèle grec, alors même qu'il le suit littéralement. Il savait, comme Cicéron, assimiler complètement à son individualité et aux idées romaines les emprunts qu'il faisait aux Grecs. Voilà pourquoi son ouvrage a été, pour la postérité, aussi original que le *De officiis* de Cicéron, par exemple. Le style en est clair et limpide; il a quelque chose de confidentiel et d'aisé qui rappelle le prédicateur parlant du haut de la chaire à ses ouailles, comme on parle à sa famille; il aime les développements, sans jamais tomber pourtant dans la trivialité; parfois même il a un essor tout à fait poétique (1), et, là surtout où la beauté de la nature l'inspire vous ne trouveriez aucune trace d'artifice ni de rhétorique. Saint Ambroise y a mis lui-même à profit une des hymnes qu'il avait composées (2).

Nous l'avons déjà fait pressentir : le contenu en est très divers. Parfois l'explication est tout à fait littérale, comme si le texte latin avait été lui-même écrit par Moïse sous l'inspiration divine, notamment dans le premier et le deuxième livre où il semble peser dans une balance des expressions comme *erat*, *fiat* («terra erat», etc., Gen. I, v. 2; « fiat firmamentum », v. 6) afin d'en établir la signification et la valeur propres (I, c. 7 et II, c. 2). On y trouve ensuite, quoique plus rarement, l'explication allégorique : c'est ainsi, par exemple, que la *congregatio una*, où toutes les eaux se réunissent (v. 9), signifie l'Église : cette allégorie est très développée (III, c. 2 et s). Mais ce qu'on y trouve de plus fréquent, dans les derniers livres du moins, ce sont des applications morales, comme, par exemple, une longue digression contre l'astrologie qui

1. Ainsi, dans la description de la mer et dans le panégyrique qu'il en fait (III, c. 5) lorsqu'il lui compare l'Église, les vagues sont le peuple qui s'y précipite en foule ; les mugissements, le chant, etc. Ainsi encore, dans les caractères qu'il donne des différentes espèces d'arbres (l. c., c. 11 et 12), ou bien dans la description des champs couverts de fleurs (l. c., c. 8, § 36). — Même sous ce rapport, saint Ambroise a trouvé le chemin aplani par saint Basile dont Humboldt lui-même vante le « sentiment de la nature ». *Kosmos*, II, p. 29.)

2. V, c. 24 : c'est l'hymne *Æterne rerum conditor*.

jouait un si grand rôle à cette époque (IV, c. 4), ou bien encore une étude sur le mariage, à l'occasion du récit de l'accouplement fabuleux de la vipère avec la murène (V, c. 7). Saint Ambroise propose aux hommes les animaux, soit comme exemple ou à titre d'avertissement (1); il fait de ces détails le sujet de longues considérations où il s'attarde avec complaisance; il raconte des traits à la fois remarquables et véridiques, non sans se permettre pourtant d'en ajouter d'autres qui sont merveilleux et fabuleux. C'est là que le moyen âge les prit avec avidité; c'est de là qu'il les fit passer dans sa littérature pour servir surtout à l'usage de ses physiologues.

Cet ouvrage, malgré tous ces emprunts, nous offre un beau témoignage de la gracieuse éloquence de saint Ambroise; ici, le côté populaire de cette éloquence se montre dans toute sa noblesse. Il est en même temps aussi remarquable au point de vue moral et typologique, lequel nous montre le christianisme s'assimilant l'histoire naturelle antique et païenne, qu'au point de vue pris par les nouvelles idées chrétiennes et conservé trop longtemps par elles à l'endroit des sciences naturelles et de leurs découvertes. C'est tout simplement la volonté immédiate et toute-puissante de Dieu qui tient lieu de lois naturelles. La Bible suffit aussi pour la connaissance de la nature : où la Genèse est insuffisante, saint Ambroise appelle à son secours les oracles des prophètes. Il est intéressant de voir ce qu'il dit, sous ce rapport, dans une phrase du chap. 6, liv. I (§ 22) : «Traiter de la qualité ou de la position de la terre, n'est d'aucune utilité pour la vie future, *ad spem futuri;* il est, en effet, suffisant de savoir ce que contient la série des Livres saints, à savoir, que Dieu a suspendu la terre dans le néant » (Job. c. 26, v. 7)(2). «A quoi bon par conséquent discuter pour savoir si elle est suspendue dans l'air

1. Les corneilles, par exemple, sont un modèle de l'hospitalité; les autruches, un type de la piété filiale; les hirondelles, des soins maternels; elles sont aussi le symbole d'une honnête et heureuse pauvreté (V, c. 16 et 17). Les poissons, qui se dévorent les uns les autres, sont au contraire un avertissement à l'adresse des gens que dévore la cupidité (l. c., c. 5).

2. « Quia suspendit terram in nihilo : » ainsi écrit saint Ambroise.

ou au-dessus de l'eau ? » — « Ce n'est donc point, ajoute-t-il un peu plus loin, parce que la terre est au milieu qu'elle est suspendue comme dans une balance dont les plateaux sont en équilibre, mais parce que la majesté de Dieu la contraint, par la loi de sa volonté, de se maintenir au-dessus de ce qui est instable et du vide (1). » D'après ces idées fondamentales il ne cherche ni à étudier, ni à approfondir le miracle de la nature, c'est-à-dire ce qui s'éloigne des phénomènes et des lois bien connus de la nature; il accepte au contraire le fait miraculeux, tel qu'il se présente, comme étant un signe de la manifestation immédiate de la volonté de Dieu. On ne cherchait nullement à mettre en harmonie les récits bibliques de ce genre avec la nature; on prenait plutôt plaisir à en faire ressortir les contrastes. C'est ainsi qu'un miracle de la nature est confirmé même par un autre miracle : la séparation des eaux d'avec le firmament (Gen. I, v. 6) est donnée comme un miracle; mais, tout aussi miraculeuse est la séparation de l'eau dans la mer Rouge, à l'occasion de la fuite des Juifs. Dieu aurait bien pu les sauver autrement, pense saint Ambroise (II, c. 3); mais il choisit ce moyen, afin que les hommes, témoins de ce miracle, crussent plus facilement à ceux qui avaient eu lieu avant leur création.

A la même classe des écrits de saint Ambroise appartiennent encore les trois suivants qui sont très volumineux: *Enarrationes in Psalmos XII*, *Expositio in Psalmum CXVIII* et *Expositio Evangelii secundum Lucam;* mais ici saint Ambroise s'affirme pleinement comme exégète, et l'orateur recule au dernier plan. Ils offrent, à l'égard de la littérature générale, un intérêt trop indirect et de trop peu d'importance pour que nous nous y arrêtions. Quelque considérable que soit l'autorité qu'ils ont eue à cette époque et même plus tard au moyen âge, le genre d'explication de la Bible n'en reste pas moins identique à celui que nous avons étudié dans saint Ambroise; il s'appuie plus ou moins sur Origène. Faisons seulement remarquer, en passant, que le dernier de ces trois ouvrages se sert de

1. « Ut supra instabile atque inane stabilis perseveret. »

l'explication allégorique surtout pour mettre en harmonie les récits divergents des différents Évangiles.

Même les écrits purement moraux (1) de saint Ambroise semblent, en partie du moins, avoir pour point de départ des sermons ou des discours; en tous cas, ils sont écrits plus ou moins sous la forme de sermon (2). A part l'ouvrage important *De officiis ministrorum*, dont nous parlerons bientôt avec détails, ils sont consacrés à l'ascétisme et particulièrement à la virginité. L'écrit en cinq livres *De virginibus*, que l'auteur adresse à sa sœur Marcellina est le plus intéressant de tous. C'est un des premiers ouvrages de saint Ambroise. Quand il le composa, dit-il lui-même, il n'y avait pas encore trois ans qu'il était prêtre; aussi juge-t-il à propos de s'excuser relativement à la narration. Elle laisse voir, en effet, au milieu d'un style souvent très fleuri et badin, certains défauts de jeunesse et absence de maturité ; on trouve au dernier chapitre du dernier livre (3), un peu de galanterie et ce trait, caractéristique pour l'époque, prouve assez la jeunesse de l'auteur, bien qu'il eût certainement dépassé l'âge de trente-cinq ans. On reconnaît aussi aisément l'influence considérable que sa sœur a exercée sur lui, et notamment sur sa direction ascétique. Cet opuscule est donc tout aussi intéressant pour l'étude du développement historique de saint Ambroise que pour l'histoire de la civilisation générale, à laquelle il eut une très grande part. Il fit, dans les cercles les plus reculés, de la propagande en faveur

1. V. Ewald, *Influence de la morale stoïque-cicéronienne sur l'exposition de la morale dans Saint Ambroise.* Dissert., Leipzig, 1881.

2. L'opuscule *De virginibus* montre combien il est difficile de décider, pour chaque cas particulier, si réellement les œuvres de saint Ambroise reposent sur des sermons ou non, et combien les Bénédictins, que suivent sans la moindre critique tous les éditeurs et écrivains patrologiques, sont allés trop loin sous ce rapport. Ils se contentent de dire que saint Ambroise, à la prière de sa sœur, divisa ses sermons « sermones » sur ce sujet en ces trois livres « in tres illos libros digerere, » sans rappeler ou sans considérer ce qu'il dit lui-même dès le début de cet opuscule.

3. « Hæc ego vobis, sanctæ virgines, nondum triennalis sacerdos munuscula paravi, licet usu indoctus, sed vestris edoctus moribus. — Si quos hic flores cernitis, de vestræ vitæ collectos legite sinu. Non sunt hæc præcepta virginibus, sed de virginibus exempla. — Vos si quam nostro gratiam inhaastis ingenio, vestrum est quidquid iste redolet liber. »

de la vie religieuse. Le premier des trois livres célèbre le prix élevé de la virginité, laquelle est une vertu entièrement chrétienne; il exalte la supériorité de la vierge sur la femme et montre en même temps aux parents comment ils peuvent obtenir le pardon de leurs propres fautes en faisant à Dieu l'offrande de leurs filles. Ce point de vue exerça, dans la suite, une grande influence. Saint Ambroise y justifie aussi la répugnance des filles pour le mariage, en donnant, comme un exemple glorieux, un cas pareil qui s'était produit de son temps. Le deuxième livre doit fournir, plus en exemples qu'en préceptes, des enseignements à la vierge qui se consacre à Dieu. Il lui met en effet devant les yeux comme modèles la Vierge Marie et sainte Thècle, l'une, pour la conduite de la vie, l'autre pour le sacrifice courageux de l'existence. Suit le récit minutieux et animé de la légende d'une chrétienne qui, condamnée aux lieux infâmes, fut sauvée de la honte par un soldat et souffrit le martyre en même temps que lui (1). Le troisième livre présente une série de préceptes; il nous rapporte d'abord le discours prononcé par le pape Libère à la prise de voile de Marcellina, sœur de saint Ambroise. Celui-ci rattache des recommandations et instructions spéciales pour elle : il la prémunit notamment contre l'exagération dans le jeûne. Cet opuscule était donc en fait un manuel pour les religieuses.

D'autres écrits de saint Ambroise, qui ont dû le jour à des circonstances spéciales, accusent aussi la même tendance ou du moins une tendance semblable; ce sont: *De virginitate*, *De institutione virginis*, *De viduis*, *Exhortatio virginitatis*.

Mais l'ouvrage le plus important de saint Ambroise, dans le domaine de la morale, est en même temps celui qui, parmi ses ouvrages en prose, offre le plus grand intérêt au point de vue de l'histoire littéraire et de l'histoire de la civilisation. C'est le *De Officis ministrorum*, où il parle, dans trois livres, des devoirs

1. Elle change d'habit avec le soldat et réussit à s'échapper. Or, ce dernier ayant été condamné à mort, elle accourt, au moment où il va subir sa punition, pour mourir avec lui (c. 4). Dans le chapitre suivant, saint Ambroise compare à ce dévouement la belle amitié dont le souvenir antique a été célébré par Schiller dans la *Bürgschaft* : elle lui semble digne d'éloges, mais à un degré moindre que l'action dont nous venons de parler.

des serviteurs de l'Église et qu'il composa vers la fin de sa vie, après l'an 390. Ce travail n'est pas seulement une imitation frappante du célèbre Traité de Cicéron; saint Ambroise a transporté l'ouvrage dans le domaine chrétien, et nous y voyons, plus que dans aucun autre de cette époque, le revirement complet des idées: il reste bien, il est vrai, certains liens de parenté entre la morale chrétienne et celle des stoïciens; mais, sans ces liens, l'adaptation n'eût point été chose aisée. Cet ouvrage nous donne donc les renseignements les plus spéciaux et les plus précieux sur ce procédé d'assimilation de la culture antique par le christianisme, assimilation qui atteignait ici le fond aussi bien que la forme. Cicéron écrivit son traité d'abord pour son jeune fils Marcus, lequel étudiait alors à Athènes et voulait se consacrer à la vocation la plus élevée alors dans l'État, la carrière politique. Il se place donc, dans son *Traité des devoirs*, au point de vue antique et romain; il a spécialement en vue l'homme d'État. Celui-ci, s'il était aussi philosophe, représentait aux yeux de l'antiquité païenne le type de l'homme arrivé au plus haut degré de développement intellectuel. Saint Ambroise, évêque, écrit de même en première ligne pour ses fils, les jeunes ecclésiastiques, et c'est toujours le clerc qui occupe le premier degré de l'échelle sociale. Les deux ouvrages sont en outre destinés à tout le public: mais, dans l'un, c'est l'homme d'État, lequel est en même temps philosophe, qui est l'idéal et le type le plus accompli, tandis que, dans l'autre, c'est l'ecclésiastique. Les devoirs à remplir ne concernent toutefois qu'en partie la société tout entière: la plupart se rapportent spécialement à l'état ecclésiastique. Néanmoins, ils pouvaient en les tempérant par des rectrictions nécessaires, fournir une ligne de conduite à tout le monde: de même en effet que, dans l'antiquité, tout homme était un « être politique, » de même aussi, dans le christianisme, chacun pouvait être appelé au sacerdoce.

Les stoïciens avaient divisé les devoirs en devoirs parfaits et devoirs moyens. Cicéron parle aussi de cette division: saint Ambroise l'adopte (I, c. 9) et la base sur la Bible elle-même. Mais, d'après les stoïciens, l'accomplissement parfait des devoirs n'appartient qu'au sage qui obéit purement à la raison.

Saint Ambroise le fait consister dans un renoncement plus élevé, dans un sacrifice plus grand du *moi*. Il s'appuie ici sur le passage de saint Matthieu (c. 18, v. 16 et s.), où le jeune homme demande au Christ: « que dois-je faire pour avoir la vie éternelle ? » « Observe les commandements, répond le Christ, et aime ton prochain comme toi-même ! » Ce sont là, d'après saint Ambroise, les devoirs moyens. Mais le jeune homme, qui a mis en pratique les paroles de Notre Seigneur, demande encore ce qu'il doit faire de plus. Jésus-Christ lui répond (v. 21): « Si tu veux être parfait, *perfectus*, vends tes biens et donnes-en le produit aux pauvres: tu acquerras ainsi un trésor dans le ciel. Après quoi, viens et me suis. » L'accomplissement parfait des devoirs consiste donc dans l'ascétisme : c'est, avant tout, l'affaire des ecclésiastiques. Or, c'est en partant de ce point de vue que se développa la vie monastique : elle ne commença en effet à fleurir précisément qu'à cette époque. De même que l'ascétisme lui aussi était un emprunt fait au paganisme, ainsi en était-il de l'idée de deux morales, l'une plus haute et l'autre moins élevée. Du reste ce n'est qu'incidemment que saint Ambroise, comme Cicéron, traite de cette division des devoirs. — Mais il y a, dans le livre de saint Ambroise, un détail important où le saint docteur rend plus sensible encore cette transformation chrétienne de la doctrine des devoirs, de Cicéron : ce détail même se rapproche beaucoup de celui dont nous venons de parler. Il vise à la fin dernière de l'accomplissement des devoirs. Le bien suprême est, pour le stoïcien, la vertu même; pour saint Ambroise, au contraire, la vertu n'est qu'un moyen pour arriver au bien suprême, lequel consiste dans la félicité de la vie éternelle. C'est bien là le but qu'a en vue le jeune homme, dans le passage de l'Evangile que nous avons cité. Or cette félicité, dit saint Ambroise, réside, d'après l'Ecriture sainte, dans la connaissance de Dieu et dans le fruit d'une bonne vie (1). Telle est la différence du point de vue général des deux ouvrages.

1. « Scriptura autem divina vitam æternam in cognitione posuit divinitatis et fructu bonæ operationis. » II, c. 2, § 5. A cet effet saint Ambroise s'appuie sur saint Jean (17, v. 3) et sur saint Matth. (19, v. 29). — Presque dès le début du livre (I, c. 9, § 28), saint Ambroise fait remarquer cette différence.

Dans tous les livres de son ouvrage, saint Ambroise suit, en général, complètement Cicéron : à peine déplace-t-il parfois quelques passages et en substitue-t-il d'autres pleins d'originalité. C'est ainsi qu'il traite, lui aussi, dans le premier livre, de l'honnête *honestum*, et des devoirs qui en découlent. Il débute par une introduction ; puis, après avoir exposé les devoirs spéciaux des jeunes ecclésiastiques dans leurs paroles, dans leurs actions, et surtout dans l'observation de la modestie, *verecundia*, et la fuite de la colère *iracundia*, il passe, comme Cicéron, aux quatre vertus cardinales (I, c. 27 et s.). C'est dans ce livre que le moyen âge a puisé surtout la connaissance et les définitions de ces vertus. Quoique, ici comme ailleurs, saint Ambroise s'attache souvent, avec fidélité et parfois à la lettre, à son modèle païen et qu'il lui emprunte des phrases entières, des expressions et des tournures, il ne manque pas néanmoins de faire les réserves imposées par le christianisme : ces restrictions nous font sentir la différence qui existait entre la morale païenne et la morale chrétienne. Cicéron dit, par exemple (I. c. 7), que le premier devoir de la justice est de ne nuire à personne ; mais il fait une exception pour le cas de provocation à la suite d'une offense. Il est tout naturel que saint Ambroise ne veuille pas entendre parler de cette exception (c. 28). Néanmoins, notre Père de l'Église a laissé subsister çà et là quelques nuances de paganisme où il confine, avec la loi de l'ancienne alliance, le judaïsme. C'est ainsi, par exemple, qu'en traitant de la justice qu'on doit aux ennemis, même en temps de guerre, il approuve la vengeance, *ultio*, que Moïse exerça sur les Médianites, lorsqu'il fit tuer tous les hommes après leur défaite (1) ; Cicéron approuve également la destruction des villes ennemies, Carthage et Numance, sous prétexte que ces ennemis étaient cruels (2). Il y a dans le livre de saint Ambroise une particularité à noter, c'est qu'il emprunte presque constamment ses exemples à l'Ancien-Testament (3)

1. *Numeri*, c. 31, v. 7 ; *De offic. ministr.*, I, c. 29.
2. *De off.*, I, c. 11.
3. Il cite rarement le Nouveau-Testament, ou la légende ; quant à cette dernière, il donne sainte Agnès et saint Laurent comme modèles de la force (*Fortitudo*) ; I, c. 41 ; il mentionne le dernier encore une fois, II, c. 28.

pour remplacer ceux que Cicéron avait pris de l'histoire grecque et de l'histoire romaine, comme si les juifs étaient les ancêtres des chrétiens (1) : c'était là une tendance funeste, capable de ternir la pureté de la morale chrétienne. Ainsi, il croit que les principes vrais de la morale païenne sont pris de l'Ancien-Testament et surtout des Prophètes (2).

Cicéron consacre les deux premiers chapitres de son second livre à la justification de son étude philosophique; saint Ambroise, au contraire, traite, dans les cinq premiers, de la béatitude. Mais ce début a un rapport si peu direct avec ce qui suit, qu'au sixième chapitre il sent le besoin de tout recommencer de nouveau, pour suivre, quoique avec beaucoup plus de liberté que précédemment, l'ouvrage de Cicéron. Celui-ci s'occupe, en effet, dans ce livre, de l'utile, de tout ce qui contribue pour ainsi dire au bonheur extérieur. Comment gagnons-nous à notre cause nos semblables, nos citoyens (car c'est l'homme lui-même qui nuit surtout à l'homme ou lui est utile)? telle est la question principale à laquelle veut répondre ici Cicéron. Il écrit donc ce livre, en se plaçant strictement au point de vue de l'homme d'État. La fin dernière est la gloire, *gloria*, et celle-ci a son fondement dans l'amour, la confiance et l'admiration de la foule. Saint-Ambroise recherche ici également ce qui peut bien nous placer dans l'estime de nos semblables (*ad commendationem nostri*, c. 8) et ce que nous avons à faire pour gagner leur amour (*caritas*), leur confiance (*fides*) et leur admiration (*admiratio*); mais il le fait spécialement pour les ecclésiastiques. Tout en s'inspirant souvent encore de Cicéron, il donne maints conseils tout à fait chrétiens et pleins d'opportunité. Comme lui, il se préoccupe des besoins de son époque, et ce soin donne une fois de plus à son livre un intérêt particulier pour l'histoire de la civilisation; c'est ainsi qu'en recommandant la générosité (c. 15), il fait un devoir de racheter les prisonniers aux mains des barbares, de soutenir

1. Il leur donne même cette qualification en termes exprès : « patres nostri » III, c. 17, § 99.

2. C'est ce qu'il dit nettement I, c. 21, § 92. Tout ce qu'avait de bon la philosophie païenne devait venir de cette source, ainsi que l'admettaient également les plus anciens auteurs chrétiens.

les débiteurs, de protéger les orphelins, de pratiquer l'hospitalité envers les étrangers ; c'est ainsi encore que saint Ambroise exige qu'on n'aspire que dans une intention pure et par le mérite de ses bonnes actions, à des places d'honneur, surtout à des postes ecclésiastiques. Lorsque, s'élevant contre l'ambition et contre l'avarice, dans le clergé (c. 24 et s.), il entreprend un magnifique éloge de la compassion, il nous fait, du même coup, mieux connaître son siècle et mieux apprécier son caractère personnel.

Cicéron, dans le troisième livre de son ouvrage, traite de l'utile, dans ses conflits avec l'honnête. En réalité, cette opposition ne saurait exister. L'honnête seul, dit-il, est vraiment l'utile : le bien suprême est, en effet, la vertu. C'est là aussi l'opinion de saint Ambroise ; à son point de vue, cela seul est utile qui sert à la félicité éternelle. L'opposition ne peut donc d'après Cicéron, être qu'apparente. L'utilité qui se produit aux dépens d'autrui est une injustice ; elle est, continue le philosophe, une atteinte portée à la société humaine et contre nature : l'utilité de tous est aussi la nôtre. Saint Ambroise a déjà précédemment exposé (II, c. 6) l'identité de ce qui est vraiment utile avec ce qui est juste. Non seulement il s'attache ici à la doctrine de Cicéron, mais il fait même un pas de plus. Il faut, selon lui, chercher l'avantage d'autrui et non le sien propre (1), ainsi qu'il est dit dans la 1re Épître aux Corinthiens (c. X, v. 24) : « Que nul ne recherche ce qui est à lui, mais ce qui est aux autres. » Saint Ambroise renvoie, à ce sujet, à l'exemple remarquable du Christ. Après cela, et en s'appuyant toujours sur Cicéron, il aborde différents cas particuliers où cette opposition apparente semble se révéler ; mais les exemples qui jouent un grand rôle dans ce livre, sont autres que ceux de Cicéron, car ils sont empruntés à l'Ancien-Testament.

La composition de l'ouvrage est très défectueuse. Le Traité de Cicéron lui-même laisse assez souvent à désirer pour la sûreté de la marche du récit et la clarté des détails ; cela n'est pas coulé d'un seul jet. [Un ouvrage de Panætius forme,

1. Voy. par contre Cicéron III, c. 5, § 22.

comme on sait, la base de ses deux premiers livres ; pour le troisième, il a au moins mis à profit un ouvrage de Posidonius, et, dans ses amplifications, il a remanié les ouvrages de ses prédécesseurs conformément à l'esprit de Rome et de son époque. Saint Ambroise procède comme Cicéron, mais son remaniement devait être d'une nature bien plus tranchée. Aussi cet édifice, originairement bien construit, eut-il encore à souffrir davantage, et (pour continuer la métaphore) perdit-il tout son style. Je comparerais, sous ce rapport, le livre de saint Ambroise à un labyrinthe confus où le fil conducteur est l'ouvrage même de Cicéron. Cette considération a fait regarder le *De Officiis ministrorum* comme un assemblage de plusieurs sermons détachés ; il est possible que quelques-uns y aient été fondus, car beaucoup de parties ont peu de cohésion entre elles ; mais vouloir y ramener le tout, ce serait dire que saint Ambroise a pris pour texte de ses sermons celui de l'orateur romain. La partie la plus précieuse, de fond et de forme, ce sont les prescriptions morales particulières que saint Ambroise, aidé de sa propre expérience, a su rendre d'une manière qui saisit l'âme.

Le talent et les connaissances oratoires de saint Ambroise, que nous avons déjà pu apprécier à l'occasion de son explication de la Bible et de ses prédications morales, éclatent, d'une manière plus brillante et plus nette encore, dans trois célèbres oraisons funèbres qui nous ont été conservées. Ce sont les plus anciennes que puisse produire la littérature chrétienne de l'Occident. Il prononça la première en 379, à la mort de son frère bien-aimé Satyrus; elle forme, avec le discours qu'il fit entendre, huit jours plus tard, sur la tombe de ce même frère et où il parle de la foi en la résurrection, l'opuscule intitulé *De excessu fratis sui Satyri, libri II*. L'impression produite par cette oraison funèbe fut encore augmentée par la présence du défunt lui-même qui, suivant l'usage de l'époque et du pays, avait été déposé, la tête découverte, aux pieds de l'orateur. Saint Ambroise lui adresse même souvent la parole. Dans un voyage qu'il avait entrepris pour leur intérêt commun, Satyrus avait failli perdre la vie dans un naufrage. De retour à Milan, peu de temps après, il fut emporté par la mort. La

crainte et les angoisses de saint Ambroise, pendant ce voyage; la joie ressentie à son retour; la perte qui le suivit de si près et qui survint d'une manière si inattendue, tout est merveilleusement exprimé dans ce discours et provoque vivement notre sympathie personnelle. On sent, par delà les artifices de l'orateur, battre le cœur de celui qui parle. Aussi ce discours, cet éloge des vertus d'un frère, a-t-il des charmes qui nous captivent encore aujourd'hui (1).

Il y a deux autres discours qui ont un bien plus grand intérêt, soit à n'en considérer que la matière, soit parce qu'ils nous font envisager l'auteur sous un point de vue nouveau, à savoir, dans sa valeur comme homme d'État. Il prononça le premier en 392, à la mort de Valentinien II, et le deuxième, en 395, à la mort de Théodose le Grand. Ce sont en même temps des monuments historiques d'une importance extrême. Le premier, plus remarquable au point de vue esthétique, se distingue du second par l'expression d'un sentiment, laquelle est plus libre et plus pleine de chaleur. Le cœur de l'orateur se donne ici plus largement carrière : d'ailleurs, maintes circonstances l'y poussaient. Valentinien avait été emporté, à l'âge de vingt ans, par une mort violente. Après la mort de son frère Gratien, saint Ambroise avait voué à cet enfant une sympathie toute paternelle; il l'avait soutenu, dès les débuts de son règne, en se chargeant d'un message périlleux pour le meurtrier de Gratien; plus tard même il avait été son appui. A tout cela s'ajoutait encore une circonstance spéciale : le jeune prince, peu de temps avant d'être assassiné en Gaule, avait désiré vivement que saint Ambroise entreprît le voyage au delà des monts et se rendît auprès de lui. Il voulait non seulement recevoir le baptême de ses mains, mais encore profiter de sa grande influence et parvenir à apaiser les dissensions qui s'étaient élevées entre lui et le comte Arbogaste, son futur meurtrier. Saint Ambroise se mit effectivement en route; mais la nouvelle de la mort du prince le

1. Je ne dirai rien de ce discours de consolation, quoique, au point de vue du style, il compte parmi les meilleurs ouvrages de saint Ambroise; je me contenterai de faire remarquer qu'on y trouve, au § 59, des allusions à tous les détails du mythe du Phénix.

surprit en chemin. Une pensée le contristait surtout : c'était de songer que cette criminelle action n'aurait peut-être pas eu lieu, s'il s'était trouvé auprès de l'empereur. Ajoutons encore à cela que les sœurs de l'empereur assistaient à cette solennité funèbre. Toutes ces circonstances réunies étaient certainement de nature à pénétrer profondément l'âme de l'orateur : il n'avait qu'à les rappeler pour être sûr de toucher vivement son auditoire (1). Le style n'a aucun faste et se distingue souvent par une noble simplicité. Ce qu'il y a de remarquable c'est de voir les réminiscences classiques se rencontrer, dans ce récit, à côté de souvenirs tirés de l'Ancien-Testament. Il est vrai que les premières, empruntées surtout à Virgile, ne sont qu'en très petit nombre si on les compare à celles prises dans les livres de l'Ancien-Testament et beaucoup plus fréquentes. L'orateur met à profit, d'une manière singulière, le *Cantique des Cantiques* ; il applique à Valentinien (2) la peinture que ce livre de l'Écriture sainte fait du jeune homme ; il prête seulement une signification spirituelle aux qualités corporelles du jeune homme de la Bible (3). Saint Ambroise termine, d'une façon très pathétique, en décrivant le vol de l'âme de Valentinien vers les demeures éternelles et l'accueil gracieux que lui fait l'âme de son frère Gratien, puis il chante les louanges que lui inspire la réunion des deux frères dans le ciel.

Théodose était mort à Milan. C'est dans cette ville, en présence d'Honorius, le nouvel Auguste de l'Occident, qu'eut lieu la cérémonie funèbre ecclésiastique, dans laquelle saint Ambroise prononça son discours. — Les restes mortels du prince furent ensuite transportés à Constantinople. — Cette oraison funèbre se distingue de celle que nous venons d'analyser par un caractère et une tendance politiques prononcés : elle révèle en même temps, à mon sens, le genre d'amitié qui liait ensem-

1. Cf. par ex., § 28, § 40 et s., § 46.

2. Saint Ambroise considère ici que Valentinien porte en lui l'image du Christ, comme les soldats le monogramme de l'empereur. Or, d'après l'interprétation allégorique, le jeune homme du Cantique des Cantiques signifiait le Christ. V. § 58.

3. Par ex., § 62 : « labia ejus sicut lilia, etc. Manus ejus tornatæ (sic) ; aureæ etc., eo quod in verbis ejus justitia refulgeret, in factis et operibus reniteret gratia, » etc.

ble ces deux grands hommes (1). Dès le début éclate la pompe officielle. L'orateur raconte, sur un ton presque païen, les prodiges qui annoncèrent au monde cette mort : le tremblement de terre, la pluie continuelle, les brouillards épais. Bientôt cependant, saint Ambroise fait usage des précautions oratoires (*captatio benevelentiæ*) en s'adressant aux soldats. Ce sont eux qui disposent encore du trône de l'Empire du monde : il incline donc leur bienveillance vers les fils du défunt, en qui Théodose continue de vivre ; c'est à eux qu'ils doivent conserver la fidélité qu'ils avaient accordée au père. « La confiance (2) de Théodose (*fides*), était votre victoire, que votre fidélité (*fides*), soit la force de ses enfants. Cette qualité (*fides*), augmente l'âge : elle représente l'avenir. Car, cette *fides*, qu'est-ce autre chose que la substance même de notre espoir, ainsi que nous l'enseigne la Sainte Écriture ». Il rappelle ensuite aux soldats les vertus de Théodose, notamment sa piété et sa douceur, afin de les rattacher davantage à la cause des successeurs, auxquels le secours divin ne saurait d'ailleurs faire défaut. De même que, dans l'éloge de Valentinien, saint Ambroise a mis à profit le *Cantique des Cantiques;* ainsi s'appuie-t-il dans cet éloge sur les *Psaumes* afin de développer son thème. Ici comme là, du reste, l'orateur finit par introduire Théodose dans le ciel et par décrire sa rencontre avec ses parents et ses prédécesseurs chrétiens sur le trône impérial. Ici saint Ambroise fait un éloge magnifique de sainte Hélène, mère du grand Constantin. Par l'invention de la sainte Croix, elle a obtenu à Théodose la protection céleste. L'orateur développe longuement cette pensée. Sainte Hélène est élevée si haut qu'elle peut se comparer à Marie (3). Avec l'un

1. V. au reste sous ce rapport le § 33 et s. du discours.

2. Ce mot est assez difficile à traduire dans ce passage, à cause de son double sens : « foi » et « fidélité. » Le passage, qui témoigne de l'habileté oratoire et du talent d'avocat de saint Ambroise est ainsi conçu, § 8 : « Theodosii ergo fides fuit vestra victoria : vestra fides filiorum ejus fortitudo sit. Fides ergo auget ætatem... nec mirum, si auget ætatem fides, cum representet futura. Quid enim est fides, nisi rerum earum, quæ sperantur, substantia ? Sic nos scripturæ docent. » Voir saint Paul, *Epist. ad Hebræos*, c. 11, v. 1.

3. « Illa generatum docuit, ego ressuscitatum » lui fait dire saint Ambroise. § 44, cf. aussi § 47.

des clous de la croix elle fit faire un « frein » (il veut bien dire la « branche du mors, ») et, avec l'autre, un diadème (1); elle envoya le tout à son fils « qui s'en servit et qui laissa la foi à ses successeurs, » si bien que, de son temps, s'accomplit la parole du prophète (Zachar., c. 14, v. 20) : *In die illa erit quod super frenum equi, sanctum domino omnipotenti.* « La couronne est faite avec un clou de la croix afin que la foi éclaire; le frein l'est afin que la force gouverne. »

Parmi les ouvrages en prose de saint Ambroise il ne me reste plus qu'à en considérer une dernière classe, car je n'ai pas à parler ici de ceux qui sont purement dogmatiques (2) : ce sont ses lettres, *Epistolæ*, dont plus de quatre-vingt-dix sont authentiques. Le contenu et la forme de ces lettres sont des plus divers : sous le premier rapport, elles se rattachent, en partie, aux autres classes de ses ouvrages. Il y en a très peu, en effet, qui soient des lettres au sens strict du mot; la plupart sont des mandements d'une nature plus ou moins publique, officielle même, et plusieurs, si l'on fait abstraction de la forme extérieure qui prête à les faire assimiler à des lettres, sont de véritables ouvrages.

On y trouve soit pour l'histoire universelle, soit pour l'histoire ecclésiastique, les sources les plus précieuses. C'est là, en outre, qu'on apprend à connaître saint Ambroise sous tous ses aspects : comme évêque, dans la position importante qu'il occupa vis-à-vis de l'État et de l'Église d'Occident; comme conseiller et comme pasteur, vis-à-vis de son clergé et de son

1. « De uno clavo frenos fieri præcepit, de altero diadema intexuit. » § 47.

2. Ce sont : *De fide, libri V ad Gratianum Augustum,* travail composé à l'instigation de cet empereur et où l'auteur expose surtout la divinité du Fils de Dieu contre les Ariens ; cet ouvrage dogmatique, le plus important de saint Ambroise, fut très estimé du moyen âge. Ce sont ensuite : *De spiritu sancto libri III ad Gratianum,* écrit aussi en faveur de la doctrine catholique sur la Trinité et contre l'arianisme; *De incarnationis dominicæ sacramento,* supplément au premier ouvrage, et dirigé contre les ariens et plus encore contre les apollinaristes ; *De pœnitentia, libri II,* contre les novatiens ; *De mysteriis* (*des sacrements*), adressé aux nouveaux baptisés. — Deux de ces écrits, ce dernier et *De incarnatione,* ont eu aussi des discours pour point de départ. Il faut remarquer, du reste, la tendance polémique de presque tous ces écrits ; elle montre déjà que des considérations pratiques avaient influé sur la composition.

diocèse. Là encore se trouvent des lettres adressées, sous le nom de Synodes, au Pape, aux Évêques ou à l'Empereur ; il y en a même où sont rapportées en entier des délibérations synodales. On y rencontre de plus des instructions et ordonnances par rapport aux fonctions ecclésiastiques et au culte (1); enfin, des réponses à différentes questions posées par des ecclésiastiques sur la religion ou la Bible. Ainsi, les lettres à Irénée, Horontien ou Simplicien, dont plusieurs se relient ensemble, sont vraiment de petits traités sur diverses matières, par exemple : pourquoi l'homme a-t-il été créé en dernier lieu (Ép. 43) (2)? Ou bien : l'amour de Dieu pour ceux qui ont cru en lui, dès leur plus tendre enfance, est-il différent de celui qu'il a pour ceux qui ne l'ont connu que dans un âge plus avancé ? (Ép. 31.) A cette dernière question se rattache, dans la lettre suivante, l'explication d'un passage de Jérémie (3). On y voit encore des considérations sur la beauté de Dieu, mises en rapport avec la vocation ecclésiastique et le détachement des liens terrestres (Ép. 29, à Irénée). Bien plus, quelques-unes de ces lettres (Ép. 37 et 41) renferment des sermons tout entiers. Le dernier fut prêché à l'occasion du conflit avec Théodose à cause de la destruction de la synagogue de Callinique, et saint Ambroise l'envoie à sa sœur, avec quelques mots d'introduction. Dans quelques autres, il donne à des laïques des consolations, des avis et des conseils pour quelques cas particulièrement difficiles : ainsi, dans la lettre 25 par exemple, il donne son avis à un juge qui ressent quelques scrupules relativement à l'application de la peine de mort. Très peu de lettres sont consacrées à ses affaires personnelles ;

1. Par exemple, la lettre 23, adressée aux évêques de l'Émilie, sur la fixation du temps pascal.

2. Dans la lettre suivante, qui se rattache aussi à l'Hexameron, il explique surtout la signification du nombre sept.

3. Jérém., c. 17, v. 11 ; voici le passage de la Vulgate : « Perdix fovit quæ non peperit. » Dans saint Ambroise : « Clamavit perdix, congregavit quæ non peperit. » Notre Père de l'Église montre d'une manière détaillée, dans cette lettre, que la perdrix est un type du démon (comme aussi dans la *Clavis* de Meliton, v. Pitra, *Spicileg. Solesm.* II, p. 510) ; il accepte les récits fabuleux qui ont cours sur cet oiseau et il ne dédaigne même pas de recourir à l'étymologie. Cette lettre a un intérêt particulier relativement aux bestiaires du moyen âge.

encore ces lettres concernent-elles, en partie, sa vie publique. Telle est, par exemple, celle qu'il écrit à sa sœur, pour lui faire part des événements les plus importants de sa vie, entre autres, de la découverte des reliques des saints Gervais et Protais, des discours qu'il prononça à cette occasion (Ép. 22), et du siège qu'il eut à soutenir dans la cathédrale de Milan (Ép. 20). Ces détails ont une grande valeur historique. Deux lettres confidentielles, adressées à l'évêque Sabinus, offrent encore un réel intérêt, en ce sens qu'elles nous prouvent son activité d'écrivain. Saint Ambroise communique à cet ami quelques-uns de ses écrits, avant de les publier; il le prie de les critiquer, et d'examiner le choix des expressions, surtout au point de vue de la pureté de la foi (Ép. 48) (1). La lettre précédente nous fait connaître qu'il écrivait lui-même en partie ses ouvrages. Saint Ambroise prisait très haut le charme de la correspondance confidentielle (Ép. 49) : mais combien de lettres de ce genre, qui n'étaient pas destinées à la publicité, doivent avoir été perdues pour nous !

Parmi les lettres qui ont droit à un intérêt historique tout à fait général, il faut mettre en première ligne celles qu'il adressa aux empereurs Gratien, Valentinien II et Théodose, ainsi qu'à l'usurpateur Eugène. Dans ce nombre même il y en a deux, qu'il écrivit à Théodose, et deux autres adressées à Valentinien, qui occupent une place toute spéciale au double point de vue de la forme et du fond. L'une des deux premières (Ép. 40) concerne le différend de saint Ambroise avec Théodose dans l'affaire de la synagogue de Callinique : nous l'avons déjà mentionné plus haut. L'autre (Ép. 51) est relative au massacre de Thessalonique. Dans ces deux occasions, la puissance épiscopale, personnifiée dans saint Ambroise, se mesura très heureusement avec la plus grande puissance civile, celle d'un empereur des plus énergiques. Nulle part n'éclatent d'une manière plus brillante la portée politique, la fermeté de caractère, le courage de saint Ambroise, et le triomphe de son éloquence, quoique, dans le premier cas, sa cause fût loin d'être juste. La synagogue avait été détruite à l'instigation de

1. V. *ibid.*, § 7, par rapport à l'édition de ses lettres.

l'évêque du lieu par une foule composée de chrétiens ; l'empereur condamna l'évêque à la rebâtir et le peuple à un châtiment. Saint Ambroise força l'empereur à révoquer son édit. Quand le rescrit impérial fut lancé, saint Ambroise se trouvait à Aquilée : c'est de là qu'il écrivit sa lettre à l'empereur. Mais ce ne fut que le sermon mentionné plus haut, et où il poussa même la hardiesse jusqu'à apostropher l'empereur, qui eut un plein succès. Dans l'autre circonstance, saint Ambroise défendit la cause même de l'humanité chrétienne offensée : une sédition, honteuse il est vrai, des habitants de Thessalonique avait coûté la vie à plusieurs employés supérieurs ; Théodose, voulant faire un exemple, fit massacrer sept mille personnes que l'on avait attirées dans le cirque. Saint Ambroise lui imposa la pénitence publique.

Ces deux écrits, mais surtout le premier, renferment des passages d'une brillante éloquence ; ils témoignent en même temps de l'habileté diplomatique de saint Ambroise. Néanmoins les deux autres, adressés à Valentinien, sont encore plus remarquables à maints égards. Ils ont rapport à la célèbre Relation de Symmaque, ce dernier et remarquable essai, déjà mentionné plus haut (p. 122), pour rétablir la religion païenne. Le premier de ces écrits (Ép. 17), le plus remarquable incontestablement au point de vue du style, fut composé par saint Ambroise à la nouvelle de l'arrivée de la Relation dans le consistoire impérial. Il n'en connaissait encore le contenu que d'une façon générale et par une communication faite de vive voix : il en savait cependant assez pour être en mesure de neutraliser aussitôt la première impression et pour exiger, en sa qualité d'évêque, la communication de la Relation elle-même, afin de pouvoir la refuter plus à fond. L'on obtempéra à son désir et c'est ce qu'il fait dans le second écrit (Ép. 18). Les deux lettres appartiennent donc au domaine, illustre déjà par tant de succès, de la littérature apologético-polémique. Saint Ambroise tient, à côté de ses glorieux prédécesseurs, une place honorable. Il remporte la victoire sur un adversaire qui n'était pas à dédaigner. Préfet de Rome (384), Symmaque parle en effet alors au nom du Sénat ; il réclame surtout le rétablissement de l'autel de la Victoire, et des revenus des

prêtres et en particulier des Vestales. Se plaçant au point de vue de la tolérance religieuse générale et avouant net son scepticisme, il joue moins, en cette circonstance, le rôle d'un païen que celui d'un patriote qui estime l'antique religion des ancêtres seulement parce qu'elle est utile à l'État (1). C'est à l'autel de la Victoire que Rome doit ses triomphes; elle doit son existence même au feu sacré de Vesta. Il met en avant la sainteté d'une coutume antique (2), ainsi que le faisaient toujours les réactionnaires; il en appelle aux sentiments pieux du jeune empereur et il ne dédaigne pas d'appeler la superstition à son secours : la famine de l'année précédente (3) provient uniquement, dit-il, de ce que les « vierges sacrées » ne reçoivent plus les offrandes de grain en même temps que le peuple.

Saint Ambroise débute, au contraire, dans son premier livre en disant que l'empereur doit, en vrai soldat, servir Dieu et la foi de même que les hommes le servent lui-même. C'est dans l'adoration du Dieu unique, du Dieu des chrétiens, qu'est seulement le salut. Ce n'est blesser personne que de lui préférer Dieu. Il ne s'agit pas de rien enlever aux païens, mais de leur laisser garder quelque chose. Quant à l'autel, il rappelle le souvenir des sénateurs chrétiens. On réclame les émoluments des prêtres ; mais l'Église méprisera les offrandes de l'empereur, s'il les accorde en même temps aux païens. Sa jeunesse elle-même sera loin de l'excuser. Enfin saint Ambroise, graduant habilement les moyens de persuasion, invoque les ombres du frère et du père, de Gratien et de Valentinien Ier (§ 16). « Que répondras-tu un jour à ton frère ? s'écrie-t-il. Ne te dira-t-il pas : en te laissant après moi comme empereur, je ne me tins pas pour vaincu ; je ne déplorai point ma mort, puique je t'avais pour héritier ; je ne me désolai pas de descendre du trône, car je croyais assurées à jamais toutes

1. Les Bénédictins ont édité la Relation de Symmaque entre les deux réfutations de saint Ambroise, tome VI ; voir en outre la dernière édition des Épîtres de Symmaque : *Q. Aurelii Symmachi relationes*, recens. G. Meyer, Leipzig, 1872.

2. « Consuetudinis amor magnus est. » § 4.

3. De l'année de J.-C. 383, année qui suivit celle où l'on avait enlevé aux prêtres et aux vestales la subvention de l'État.

mes ordonnances, surtout celles que j'avais rendues en faveur de la religion divine ? C'étaient là mes triomphes sur le démon. Qu'est-ce que mon ennemi pouvait m'arracher de plus ? Tu as révoqué mes décrets, ce que ne fit pas celui-là même qui leva les armes contre moi(1). » Maintenant il reçoit une blessure plus terrible, car c'est la meilleure partie de lui-même qui est en péril : « cette mort là était la mort du corps, celle-ci est la mort même de la vertu. »

Dans le deuxième écrit, saint Ambroise réfute point par point le rapport du Sénat, et d'abord cette assertion, que Rome doit sa grandeur à ses Sacra. Saint Ambroise fait, comme Symmaque, parler Rome elle-même (§ 7) : « Pourquoi me souillez-vous journellement du sang des animaux innocents? » fait-il dire dès le début à la Ville Éternelle. « Ce n'est point dans leurs fibres, mais dans la force des guerriers que reposent les trophées et les victoires. » Et d'ailleurs quelles défaites n'ont-ils pas subies alors que l'autel de la Victoire était debout? « Malgré mon grand âge, s'écrie Rome, je ne rougis point de me convertir avec tout l'Univers ; car vraiment ! il n'est jamais trop tard pour apprendre la doctrine d'un âge nouveau. Quand il s'agit de Dieu, qui dois-je croire plutôt que Dieu lui-même ? Et comment pourrais-je vous croire, vous qui avouez vous-mêmes ne pas savoir ce que vous adorez? »

Là, en effet, était le côté faible de ces partisans de l'antiquité. Saint Ambroise, en repoussant ensuite le rétablissement des privilèges et des secours accordés par l'État aux prêtres et aux Vestales, compare ces dernières avec les vierges chrétiennes consacrées à Dieu. Une virginité qu'on s'impose pour des revenus, n'a aucun mérite; la première victoire de la chasteté consiste à vaincre le désir de posséder des richesses, parce que l'aspiration vers le gain est la tentation de la pudeur (§ 12). L'argument que Symmaque tirait de la mauvaise récolte de l'année précédente était d'autant plus facile à réfuter que cette épreuve avait été simplement locale ; une grande partie de l'Empire n'en avait pas été atteinte et la récolte prochaine s'annonçait comme devant être plus abondante.

1. Il veut parler ici de l'usurpateur Maxime, qui fit assassiner Gratien.

Saint Ambroise passe ensuite (§ 23) à l'argument de la tradition des ancêtres (*consuetudo*) et ici son discours prend de nouveau un essor plus élevé et presque poétique. Au début de cette apologie du *progrès*, représenté alors par le christianisme, il dit qu'avec le temps, tout progresse et tend à s'améliorer. La nature elle-même, le développement du monde physique et le développement de l'homme en sont une preuve. Or, les choses doivent-elles rester dans leur état d'enfance? C'est affaire aux autres de trouver bon que le monde soit couvert de ténèbres et privé de la lumière du soleil. Mais, combien plus belle encore n'est pas la suppression des ténèbres spirituelles; combien la lumière du disque de la foi n'est-elle point plus radieuse que celle du disque du soleil (§ 28)! — Et les ancêtres eux-mêmes ont cependant brisé la tradition en acceptant les *Sacra* étrangers(1)!

CHAPITRE VII

DÉVELOPPEMENT HISTORIQUE DE L'HYMNOLOGIE CHRÉTIENNE. HYMNES DE SAINT AMBROISE.

Quelle qu'ait été comme prosateur, l'influence de saint Ambroise sur les siècles suivants, il est juste néanmoins de dire que cette influence, surtout en ce qui concerne le moyen âge, est due plutôt au fond qu'à la forme de ses écrits. La composition, en effet, se trouve assez souvent négligée. Au milieu des occupations si diverses de la vie pratique, l'auteur ne pouvait pas trouver le temps de travailler la forme d'une manière complète, ni celui d'en mûrir à loisir la composition. D'autre part, il faut avouer que, par leur nombre

1. On attribue encore à saint Ambroise, en étayant cette opinion de l'autorité des plus anciens manuscrits, le remaniement latin du texte de *Josèphe*, travail qui est connu sous le nom d'auteur Hegesippus. Mais c'est à tort, ainsi que l'a montré avec succès Vogel, *De Hegesippo qui dicitur Josephi interprete* (Dissert.), Erlangen, 1881.

même, ces écrits, rédigés à la hâte, servaient merveilleusement à assurer le succès de ses actes.

La poésie de ses Hymnes, au contraire (1) a exercé au point de vue de l'histoire littéraire, une influence autrement capitale : ce sont elles qui, d'abord et d'une manière décisive, ont introduit en Occident non seulement le lyrisme chrétien, mais encore la pòésie purement chrétienne en général, en sorte qu'on pourrait faire remonter à ces hymnes l'origine de la poésie moderne. Nous y trouvons, en ce qui concerne la forme, le fruit le plus mûr du procédé de l'assimilation de la culture antique par le christianisme. C'est là que pour la première fois le génie chrétien déploie librement ses ailes pour prendre son vol, d'une manière tout originale, vers le domaine de l'imagination. Cette poésie lyrique est née sur un autre sol que la poésie lyrique païenne, quoique d'abord elle commence par se parer de ses formes et qu'elle sache, du reste, s'en revêtir comme d'un habit fait à sa taille. Comme contraste aux origines de la poésie épique chrétienne, on voit ici une action créatrice qui domine la forme artistique elle-même, bien loin de succomber sous son influence. Avant saint Ambroise, nous ne connaissons d'autres hymnes latines que celles de saint Hilaire (2); encore celles-ci n'ont-elles eu, au point de vue de l'histoire de la littérature, qu'une influence indirecte, en ce sens qu'elles ont vraisemblablement stimulé saint Ambroise à composer les siennes. Le peu d'influence qu'elles ont dû

1. Les inscriptions en vers attribuées à saint Ambroise ont trop peu d'intérêt historique et littéraire pour entrer ici en ligne de compte. Voy. à leur sujet Baehr, p. 66. — Faisons remarquer de plus que dans une de ses lettres, Alcuin nous donne, sous le nom de saint Ambroise, un poème de 14 hexamètres : « de ternarii numeri excellentia. » V. Jaffé, *Monumenta alcuiniana*, ep. 93, pag. 389.

2. C'est ainsi également que s'exprime déjà saint Isidore, *Offic. eccles.* I, c. 6 : « Hilarius Gallus, episcopus Pictaviensis, hymnorum carmine floruit *primus*. » Il continue ensuite (et nous reviendrons encore sur ce passage important) : « Post quem Ambrosius, Mediolanensis episcopus... copiosius in hujusmodi carmine claruisse cognoscitur, atque *inde hymni ex ejus nomine Ambrosiani vocantur*, quia ejus tempore primum in ecclesia Mediolanensi celebrari cœperunt, cujus celebritatis devotio dehinc per totius occidentis ecclesias observatur. Carmina autem, quæcumque in laudem Dei dicuntur, hymni vocantur. »

avoir se trahit même, nous l'avons dit plus haut, dans un détail : c'est qu'elles ne nous ont pas été conservées et que nous ne possédons pas sur le sujet, les moindres renseignements authentiques (1). C'est saint Ambroise qui, le premier, dans l'Occident latin, a donné à cette poésie lyrique absolument chrétienne ses lettres de naturalisation.

Si nous voulons en étudier ici les développements historiques (2), il nous faut remonter jusqu'aux premières origines du chant chrétien dans les paroisses. L'apôtre saint Paul, dans ses exhortations aux Éphésiens et aux Colossiens, en distingue déjà trois sortes : ψαλμοί, ὕμνοι, ᾠδαὶ πνευματικαί. Il engage les fidèles à se pénétrer de l'Esprit-Saint par ces chants ; à rendre à Dieu des actions de grâces ; à s'instruire et à s'édifier mutuellement (3). Sous le nom d'hymnes, il faut entendre ici, conformément à la signification spéciale du mot grec, des « chants de louanges » en l'honneur de Dieu et du Christ : tels sont les chants de la Bible, de l'Ancien et du Nouveau-Testament, qu'on appelle psaumes lyriques ou cantiques, par exemple le chant de triomphe de Moïse (*Exod. XV*) et l'hymne de la Vierge Marie (*Evang. Luc.* I., v. 46 et s.). Les uns comme les autres sont écrits dans la forme des psaumes, et l'essence de cette forme consiste dans le parallélisme des membres de la phrase. Mais les *odes pneumatiques*, expression grecque rendue dans la version latine de la Bible par *cantica*

1. Saint Jérôme dans le livre *De vir. illustr.*, c. 100, n'en fait mention que par ces mots : « Est ejus... et liber hymnorum. » — Le décret, si souvent cité, du concile de Tolède, en 633, parle conjointement des hymnes de saint Ambroise et de celles de saint Hilaire : « sicut hi (hymni), quos beatissimi doctores Hilarius atque Ambrosius ediderunt; » mais on ne saurait conclure de cette citation qu'on possédât alors les hymnes authentiques de saint Hilaire.

2. Cf. en général : Ferd. Wolf, *Lais et séquences*, Heidelberg, 1841 ; Augusti, *Mémoires de l'archéologie chrétienne*, 5e vol. Leipzig, 1822.

3. *Epist. ad Ephes.* (V, v. 19 et s.) ; *Epist. ad Colos.* (III, v. 15 et s.). Le dernier passage semble avoir été écrit en vue du premier. Admettre que l'apôtre n'a pas voulu distinguer trois espèces différentes de chant et n'a fait que donner un triple rapport, est une absurdité qui, vu l'insistance nouvelle renfermée dans l'Epître aux Colossiens, semble doublement ridicule. Mais comme on appliquait ces passages à l'office divin et que l'explication donnée, plus haut en ce qui concerne surtout les ᾠδαὶ πνευματικαὶ, offrait, avec raison, des difficultés, l'on n'a pas reculé devant cette absurde interprétation.

spiritualia, ne peuvent signifier que des chants inspirés par le Saint-Esprit (Πνεῦμα) et improvisés par ceux mêmes qui en étaient saisis : ces chants se rattachaient à coup sûr, dès le principe, à ces psaumes lyriques ou ὕμνοι, soit pour le fond et la forme, soit du moins dans la manière de les réciter. Cette observation repose sur la nature du sujet. Des réminiscences soit des psaumes eux-mêmes, soit des psaumes lyriques auront fourni le texte à une paraphrase d'inspiration (1). Le débit était d'abord, en général, un récitatif, comme celui des psaumes; il y avait là comme une tradition sacrée de l'Ancienne Loi, laquelle s'était propagée en même temps que les psaumes eux-mêmes. Or, remarquons avec soin que, dans les deux passages des lettres de saint Paul, il ne s'agit aucunement d'une ordonnance liturgique; l'Apôtre a seulement en vue les agapes, ces réunions fraternelles de la communauté chrétienne (2). Ce n'est point, dit-il, dans le vin que vous devez vous enivrer, mais dans ces récitations pieuses, à l'opposé des païens.

Ces odes pneumatiques, composées sous la forme des psaumes, furent donc les premières poésies absolument chrétiennes et les premiers cantiques spirituels, après ceux de la Bible elle-même. Nous pouvons en trouver un spécimen dans une des plus anciennes hymnes grecques qui nous aient été conservées (3), l'hymne du matin, laquelle nous est parvenue sous le titre de ὕμνος ἀγγελικός, dans la liturgie de l'Église grecque, et sous celui de *doxologia magna*, dans celle de l'Église romaine. C'est un chant de louanges à Dieu et au Christ; il se

1. Comme c'est le cas pour l'hymne des anges dont nous parlons plus loin.

2. C'est ce qui ressort du rapprochement du passage cité de l'Epître aux Ephésiens avec le verset précédent, où il est dit : καὶ μὴ μεθύσκεσθε οἴνῳ, ἐν ᾧ ἐστιν ἀσωτία, etc. Ici, en général, il donne des règles pour la morale. Cet usage existait encore du temps de Tertullien, ainsi que le montre ce passage remarquable de l'*Apologétique* (c. 39) : « Post aquam manualem et lumina, ut quisque de scripturis sanctis vel de proprio ingenio potest, provocatur in medium Deo canere ; hinc probatur quomodo biberit. » — Ce fragment peut servir de commentaire aux deux passages de l'apôtre saint Paul. Ici encore les *cantica spiritualia* sont expressément distingués des psaumes eux-mêmes et des psaumes lyriques.

3. V. là dessus Bunsen, *Hippolytus*, II, p. 80 et ss.

rattache au chant des anges de l'Évangile, dans saint Luc (II, v. 14); comme lui, il est écrit en lignes *libres* de prose rythmique, qui montrent le parallélisme des psaumes. A côté de ces hymnes, qui sont les plus antiques et dont nous avons encore deux autres exemples, viennent facilement se ranger celles qui ont été composées en lignes *métriques*, mais non distribuées en strophes, et qui gardent pourtant encore souvent ce parallélisme. Telles sont quelques hymnes de saint Grégoire de Nazianze, par exemple, l'hymne au Christ : Σὲ τὸν ἄφθιτον μονάρχην Δὸς ἀνυμνεῖν, δὸς ἀνείδειν (1), etc. Nous n'avons pas d'exemples plus anciens. La poésie chrétienne-latine peut en produire de pareils du IVe siècle, peut-être même d'antérieurs à saint Ambroise ; mais ce ne sont point des ouvrages originaux ; ce sont des traductions des Cantiques de l'Exode (2), des Nombres (3), du Deutéronome (4), traductions que nous avons mentionnées plus haut et qui ont reproduit ces cantiques en vers phaléciens, sans être distribués en strophes. Ces *Cantica* sont ici expressément aussi appelés *hymni* (5). On fit un pas en avant dans le développement de ce genre de poésie chrétienne : on distribua les lignes en strophes ; on composa des hymnes strophiques. Ce progrès fut réalisé tout au moins vers le milieu du IIe siècle, dans l'hymne grecque ajoutée au *Pédagogue* de Clément d'Alexandrie et dont on a prouvé avec certitude la forme strophique (6). C'est ainsi que cette poésie chrétienne, qui avait d'abord pris la forme de la poésie hébraïque, l'échangea complètement contre celle de la poésie lyrique grecque.

Divers renseignements, composés surtout de documents originaux et conservés par Eusèbe dans son *Histoire ecclésiastique*, nous prouvent qu'on cultiva largement dans la suite la

1. Daniel, *Thesaur. hymnol.*, III, p. 5 et s.
2. *Spicil. Solesm.*, I, p. 187.
3. Num. c. XXI. le chant des juifs au puits, *Spicil. Solesm.*, I, p. 243.
4. Deuter. c. XXXII, le cantique de Moïse mourant, *Spicil. Solesm.*, I, p. 253 et ss.
5. Ainsi le deuxième *Spicil. Solesm.*, I, p. 242, v. 691 : « Domini dum laudes hoc canit *hymno*, » après quoi vient le cantique.
6. C'est ce qu'a fait, d'une manière très sagace et tout à fait concluante, Thierfelder, *De Christianorum Psalmis et Hymnis usque ad Ambrosii tempora*, Leipzig, 1868.

poésie hymnique christiano-grecque, et spécialement celle qui était consacrée aux louanges du Christ. Nous ne pouvons rien conclure de là néanmoins quant à la forme de ces hymnes. Cette poésie reçut une impulsion particulière des hérétiques qui s'en servirent pour populariser leurs croyances et qui l'introduisirent les premiers dans le service divin, afin de lui donner un charme esthétique tout particulier. Il va sans dire, en effet, qu'à la forme métrique empruntée à l'antiquité se rattachait étroitement la manière dont les Grecs exécutaient ces hymnes: un chant modulé fut substitué à la récitation hébraïque qui avait servi à rendre les hymnes sans mètre, comme les ᾠδαὶ πνευματικαί. Ce sont les Ariens spécialement, qui cultivèrent la poésie hymnique dans le sens que nous venons d'indiquer: il semble même que c'est précisément cette circonstance qui engagea saint Hilaire à composer, pendant son séjour en Orient, son livre d'hymnes latines, comme un antidote contre l'hérésie. L'on sait, en effet, que sa vie entière fut consacrée à combattre l'arianisme. C'est aussi la poésie hymnique des Ariens qui a très certainement engagé saint Ambroise à composer des hymnes; il avait sous les yeux l'exemple de saint Hilaire, et, de plus, il avait à poursuivre un but tout particulier et que ne devait pas avoir son devancier, celui de les introduire dans l'église. Toute l'activité littéraire de saint Ambroise vise exclusivement en effet le côté pratique. Aussi le voyons-nous seulement composer ses hymnes lorsque sa lutte contre l'arianisme est arrivée à sa période aiguë et lorsqu'il se propose d'élargir et d'enrichir la liturgie qu'il introduisit à cette époque : il voulait agir sur le peuple en se servant de moyens empruntés à son ennemi lui-même. La cour arienne de Valentinien II et de sa mère Justine renouvela, en 386, à l'occasion de la fête de Pâques, les prétentions qu'elle avait déjà manifestées l'année précédente ; elle exigea la remise de la basilique Portiana, de Milan, à l'évêque arien Auxence. Saint Ambroise refusa une seconde fois de se rendre à cet ordre. Il fit, dans cette situation critique, un sermon contre Auxence : ce sermon, publié dans la collection de ses lettres (§ 34) (1), contient les paroles suivantes, qu'on a

1. Après la lettre 21.

peu remarquées jusqu'ici, et qui sont d'une haute importance pour notre étude : *Hymnorum quoque meorum carminibus deceptum populum ferunt. Plane nec hoc abnuo. Grande carmen istud est* (1), *quo nihil potentius quam confessio Trinitatis quæ quotidie totius populi ore celebratur? Certatim omnes student fidem fateri, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum norunt versibus prædicare. Facti sunt igitur omnes magistri qui vix poterant esse discipuli.* Il ressort incontestablement de ces paroles que saint Ambroise, aux prises avec l'arianisme, composa d'abord ses hymnes dans l'intérêt de la doctrine orthodoxe. Il ne se justifie pas du reproche que lui avaient fait les Ariens; il ressort de plus qu'il les introduisit dans le service divin, et enfin que le peuple lui-même contribua au chant des hymnes: il insiste particulièrement dans la dernière phrase, sur ce détail que le chant des hymnes n'était pas seulement exécuté par les ecclésiastiques. Le mot *certatim* peut enfin signifier un chant antiphonique ou alternatif.

Ces renseignements sur les hymnes de saint Ambroise sont les plus anciens que nous possédions, et leur importance est d'autant plus grande qu'ils émanent de l'auteur lui-même. Il faut les compléter cependant à l'aide d'un passage bien connu, mais non toujours bien compris, des *Confessions* de saint Augustin: ce sont les premiers détails que nous trouvions, après saint Ambroise, sur la matière. Or, saint Augustin raconte (à la fin du c. 6, liv. 9) combien il a été saisi par les hymnes et cantiques de l'église, *hymni et cantica*, à l'occasion de son baptême par saint Ambroise (Pâques, 387). Il ajoute, dans le chapitre suivant, qu'il n'y a qu'un an que l'Église de Milan entreprit de célébrer ce genre de consolation et d'exhortation, à l'occasion des poursuites de Justine contre saint Ambroise, dans l'affaire de l'hérésie arienne. La pieuse communauté chrétienne passa la nuit en prières dans l'église, prête à mourir avec son évêque. Sa mère, Monique, était une des plus zélées, et lui-même, Augustin, bien qu'il n'ait pas encore ressenti la chaleur de l'Esprit de Dieu, fut pourtant

1. Le jeu de mots ne peut guère échapper au lecteur : *carmen* est pris ici dans le sens de « charme ».

saisi de la frayeur et de l'angoisse qui s'étaient emparées de la ville. *Tunc hymni et psalmi ut canerentur secundum morem orientalium partium, ne populus mœroris tædio contabesceret, institutum est.* Cet usage persista dans la suite, ajoute-t-il; presque toutes les paroisses du monde l'imitèrent. Dans le passage original que nous venons de reproduire, saint Augustin dit deux choses, ainsi que le montre du reste le rapport de ce passage avec le précédent, à savoir que les hymnes furent alors pour la première fois introduites, en Occident, dans le service divin; et, en second lieu, que les hymnes et les psaumes se chantèrent alors pour la première fois d'après la manière orientale. Mais, dans l'expression *orientalium partium*, il faut sans nul doute entendre spécialement l'Église syriaque (1). Le texte lui convient mieux qu'à l'Eglise grecque. L'Église de Syrie revendiquait aussi pour elle l'honneur d'avoir la première introduit les *Antiennes*, et, d'autre part, l'ami de saint Basile le Grand, saint Ephrem, avait fait passer le premier, dans la liturgie des orthodoxes, des hymnes au sens strict du mot, c'est-à-dire, différentes de celles de la Bible; lui-même en avait composé pour sa communauté, l'Église d'Edesse (laquelle aimait beaucoup le chant et la musique), afin de la prémunir plus facilement contre les plaisirs mondains dont cet art entretient le goût. Il mit à profit de vieilles mélodies de l'hérétique Harmonius et les adapta à des textes orthodoxes. Or saint Ephrem était contemporain de saint Ambroise; il mourut en 373.

Au renseignement fourni par saint Augustin et à la communication de saint Ambroise joignons encore les détails que nous donne le biographe de ce dernier, Paulin, milanais qui faisait partie de son clergé. Dans son *Histoire de la vie de saint Ambroise*, Paulin parle du conflit de l'évêque avec la cour arienne, puis du siège de l'église fait par les soldats, et il ajoute : *Hoc in tempore primum antiphonæ, hymni et vigiliæ in ecclesia Mediolanensi celebrari cœperunt.* Il remarque ensuite, comme saint Augustin, que l'usage s'en conserva non

1. Ou bien l'expression embrasse en même temps l'Église syriaque et l'Eglise grecque, l'Église orthodoxe, bien entendu.

seulement dans cette Église, mais qu'il se répandit dans presque toutes les provinces de l'Occident (1). Cette communication sert de complément et d'explication aux deux autres. Elle prouve, en effet, comme nous l'avons fait remarquer plus haut, non seulement que saint Ambroise introduisit alors dans son église les hymnes, mais encore qu'il enrichit la liturgie en général. C'est ainsi qu'il adopta un office spécial aux ariens, l'office nocturne des Vigiles; il est possible aussi que la cause de cet usage ait été tout extérieure et qu'elle soit seulement un résultat des veilles que le peuple, aux heures de danger, passait avec son évêque dans l'église. La manière dont Paulin cite les antiennes à côté des hymnes explique les paroles de saint Augustin : l'introduction du chant oriental des antiennes eut lieu, à la vérité, en même temps que celle des hymnes; mais elle ne se borna pas à ces dernières. Saint Ambroise fit aussi chanter les psaumes à la manière des antiennes. L'exécution des antiennes et le chant alternatif des hymnes avaient été introduits tous deux dans l'Église, d'abord en Orient. L'exécution *antiphonique* des psaumes existait déjà depuis longtemps chez les Juifs, et la forme spéciale de cette poésie hébraïque, le parallélisme, aurait dû lui-même l'indiquer. D'autre part, le chant alternatif n'était pas moins primordial dans la poésie lyrique des chœurs grecs, ainsi que le montrent le chant des chœurs de la Tragédie, quoiqu'il ne faille pas perdre de vue que l'*antiphonie* de la ligne et de la strophe est un peu différente. Rechercher comment le chant antiphonique des psaumes et celui des hymnes fut exécuté dans l'église de saint Ambroise est une tâche en dehors de mon étude littéraire, non moins que de ma compétence (2).

Parmi les hymnes « ambrosiennes » qui nous restent, il y en a quatre seulement dont la paternité puisse être sûrement attribuée à saint Ambroise. La seule qualification de *hymnus Ambrosianus*, qui est donnée à plusieurs d'entre elles même de la part d'écrivains anciens, tels que Bède, ne saurait être un témoignagne suffisant pour établir leur authenticité (3).

1. *Vita s. Ambrosii*, c. 13.
2. Voir, du reste, la seconde remarque suivante.
3. Walahfrid Strabo fait déjà cette remarque (*De ecclesiast. rer. exord.*,

On donnait, en effet, ce nom d'*hymnes ambrosiennes*, à des poèmes ecclésiatiques composés d'après la forme et le modèle des hymnes de saint Ambroise et qu'on chantait aussi de la même manière (1). C'est précisément le chant qui devait être en cela décisif. Ce qualificatif *hymne ambrosienne* fut donc celui d'un genre de la poésie chrétienne-latine, ou mieux, des cantiques de l'Église (2), et souvent ne signifia pas une hymne de saint Ambroise. Les quatre hymnes authentiques de saint Ambroise sont : 1° *Deus creator onmium;* 2° *Æterne rerum conditor;* 3° *Jam surgit hora tertia;* toutes les trois citées par saint Augustin comme authentiques (3); — 4° *Veni, redemptor gentium*, confirmée peut-être aussi par saint Augustin, et, en tout cas, par d'autres témoignages certains de la première moitié du ve siècle (4). Il est de la plus grande importance,

c. 25) : « In officiis quoque, quæ beatus benedictus abbas, omni sanctitate præcipuus ordinavit, hymni dicuntur per horas canonicas, quos *Ambrosianos* ipse nominans, vel illos vult intellegi, quos confecit Ambrosius, vel alios ad imitationem Ambrosianorum compositos. *Sciendum tamen multos putari ab Ambrosio factos qui nequaquam ab illo sunt editi.* Incredibile enim videtur, illum tales aliquos fecisse, quales multi inveniuntur, idest, qui nullam sensus consequentiam habentes insolitam Ambrosio in ipsis dictionibus rusticitatem demonstrant. »

1. Bède dit, *De arte metr.*, c. 11 : « Hymnos vero quos choris alternantibus canere oportet, necesse est singulis versibus ad purum esse distinctos, ut sunt omnes Ambrosiani. » L'enjambement (*concatenatio*) n'y était point toléré. Pour comprendre le passage de Bède, il faut bien remarquer que, par le terme *versus*, il comprend de longues lignes, et qu'il nomme *versiculi* les lignes courtes, de sorte que, étant donné ce mètre des hymnes, il comprend deux « vers » dans un *versus;* encore ne l'appelle-t-il pas « dimitriambique », mais « metrum iambicum tetrametrum ».

2. Comme le dit expressément saint Isidore dans la remarque 2, citée plus haut, page 187.

3. En citant les hymnes il nomme saint Ambroise comme en étant l'auteur ; l'hymne 1, dans les *Confess.* (IX, c. 12); l'hymne 2, dans *Retractat.* (I, c. 21); l'hymne 3, dans *De natura et gratia* (c. 63.). Saint Augustin se consolait de la mort de sa mère avec la première, ainsi qu'il le dit dans ce passage des *Confessions*. Sainte Monique mourut en 387 : cette hymne est donc des plus anciennes de saint Ambroise. On peut invoquer aussi, pour l'authenticité de la 2e, la reproduction partielle qu'en fait saint Ambroise dans l'*Hexaméron* (v. plus haut p. 166, rem. 2), quoique cette reproduction seule, on le comprend, ne fournisse pas une preuve suffisante.

4. Un sermon de saint Augustin, n° 372, dont l'authenticité n'est pas bien établie, y fait allusion. Le fragment de l'allocution du pape Cœlestin

pour l'histoire de ce genre de poésie qui intéresse au plus haut degré, de pénétrer profondément dans l'étude de ces quatre hymnes. Nous pouvons donc étudier ici le véritable point de départ de ce nouveau genre de poésie, car c'est vraiment, nous l'avons vu, avec les hymnes de saint Ambroise que commence seulement l'histoire des hymnes latines.

Considérons-en d'abord la forme. Les quatre hymnes, de 32 vers chacune, sont composées en dimètres iambiques, réunis en strophes de quatre vers. Détail très important : le mètre est rigoureusement observé, la quantité exactement suivie (1), l'hiatus complètement banni ; le spondée lui-même admis seulement à la première et à la troisième place. L'opinion généralement reçue et qui prétend que la poésie lyrique chrétienne-latine débute avec des poèmes où l'on néglige le mètre et la quantité, est donc complètement fausse (2), sans parler que du même coup, elle donne une fausse idée de l'histoire entière de ce genre de poésie (3). La poésie hymnique remonte directement, quant à la forme, à la poésie artistique de l'antiquité païenne. L'iambe n'était pas, originairement, un mètre populaire de la poésie latine. Mais, à l'époque de saint Ambroise, il était, sous la forme du dimètre, un mètre à la mode dans la « littérature » : c'était celui qu'on donnait aux épopées, et la strophe courte de quatre lignes contribuait de plus à le rendre populaire. Il ne pouvait pas

aux évêques, de l'an 430, cite la première strophe et en nomme saint Ambroise comme l'auteur; il en est de même de l'épître de Faustus à Gratus, en 445, qui en cite un seul vers. V. Daniel, *Thes.* IV, p. 4 et s. où se trouvent encore d'autres témoignages, entre autres deux de Cassiodore.

1. Une fois seulement une brève, dans l'arsis, se trouve allongée par l'ictus (accent métrique) « castùs amor... » dans la première hymne, v. 15. Pour l'étude sur la quantité des 1re et 4e hymnes on doit prendre pour base le texte de Mone, plus correct et basé sur les plus anciens manuscrits, et non celui de Daniel qui manque de critique.

2. Cette opinion est, à priori, déjà fort invraisemblable, à cause des rapports de la composition musicale et métrique, dans l'antiquité : avec un peu de réflexion, il eût été facile de s'apercevoir bientôt de cette invraisemblance.

3. C'est ainsi que l'exposition de Westphals, *Métr. Grecq.*, 2e éd., p. 59 et ss. est devenue complètement fausse : l'auteur assimile, sans aucune critique historique, les hymnes ambrosiennes avec les hymnes de saint Ambroise.

déplaire au peuple par le fait d'avoir eu, dès l'origine, l'assentiment des savants. Le caractère artistique des hymnes de saint Ambroise s'affirme encore surtout dans l'opposition et la lutte fréquentes entre l'accent du mot et l'accent du vers, même à la fin du vers et sans que souvent le dernier temps fort (*arsis*) coïncide avec un accent secondaire (1). L'exemple de saint Hilaire a été, je crois, décisif pour saint Ambroise, en ce qui concerne le choix du mètre et celui de la composition de la strophe ; on n'aurait point attribué sans cela à saint Hilaire des hymnes dans la forme des hymnes ambrosiennes. Mais il me semble probable que saint Hilaire a formé son mètre sur celui des hymnes grecques des ariens de l'Orient : ce mètre aurait bien pu aussi exercer sur saint Ambroise une influence directe. Il ne nous est resté aucun renseignement sur cette mesure de vers. Ce qui est sûr, c'est que le dimètre iambique (le catalectique, il est vrai) était non seulement très ancien chez les Grecs, mais y était de plus très populaire : on s'en était servi même pour composer des airs de danse (2).

Si, de la forme, nous passons maintenant à l'étude du fond de ces hymnes, nous voyons que les sentiments exprimés sont aussi chrétiens que la forme en est païenne. Les trois premières sont destinées à trois heures du jour consacrées à la prière. La première est un chant du soir et correspond à la prière qu'on fait en allant prendre son repos : on y remercie Dieu pour la journée écoulée et on lui demande sa protection contre les attaques du démon, pendant la nuit surtout, contre les assauts qui menacent la chasteté. La deuxième est un chant du matin où l'on salue, par des vœux pleins de piété, l'apparition de l'aurore ; il correspond à la prière du réveil, dès le premier chant du coq. La troisième est destinée à la troisième heure (*tertia*) : c'était une heure de prière, parce que c'est

1. Ce dernier point était souvent impossible à éviter, vu le peu de dimension du vers ; c'est ce que les *Epodes* d'Horace montrent comme ces hymnes authentiques de saint Ambroise. Il est bon de rapprocher cette remarque de la citation de Westphals (p. 61) indiquée plus haut (p. 173, rem. 2 de l'édition allemande).

2. Comme celui des filles de Bottiæa, dans Plutarque, *Quæst. grec.* 35 : ἴωμεν εἰς Ἀθήνας ; v. Westphal, l. c., p. 492. — Prudence a employé une fois ce mètre, *Cathem.* VI.

l'heure où le Christ fut cloué à la croix, ainsi que le dit du reste l'hymne, dès le début. La quatrième enfin est un chant de Noël; il fut d'abord chanté comme tel dans l'église de saint Ambroise, puis, plus tard, dans celles de la Gaule et d'Italie, ainsi qu'en témoigne Faustus à l'endroit cité plus haut. De ces quatre hymnes, la dernière est celle qui a le caractère le plus antique; par le style, elle représente aussi les plus anciennes hymnes de saint Ambroise. Elle est, en effet, purement dogmatique; elle célèbre l'incarnation du Sauveur qui, Dieu lui-même, est égal « au Père éternel » (*æqualis æterno patri*). Telle était la nature des plus anciennes hymnes chrétiennes, ainsi que nous le montrent les exemples grecs et que nous l'enseigne toute l'exposition du développement historique de cette poésie; telles étaient aussi ces hymnes dont les Ariens accusaient saint Ambroise de s'être servi pour tromper le peuple : elles célébraient la Trinité, ainsi que cela ressort bien clairement du passage précédemment cité du discours de saint Ambroise contre Auxence.

Nous retrouvons aussi, dans notre quatrième hymne, cette citation, qui est comme une affirmation de la foi catholique (de Nicée) opposée à l'arianisme. Le style archaïque — et ce mot est pris ici dans un double sens : au point de vue de la langue et au point de vue du genre de poésie — s'y montre non seulement dans les figures empruntées à l'Ancien-Testament, mais surtout dans le parallélisme hébraïque des membres, dont la cinquième strophe nous offre un exemple très frappant : *Egressus ejus a patre; Regressus ejus ad patrem; Excursus usque ad inferos; Recursus ad sedem Dei.* C'est ainsi que cette hymne nous reporte, pour le fond comme pour la forme, aux plus anciennes hymnes de l'Église chrétienne en général, lesquelles se rattachent immédiatement aux ᾠδαὶ πνευματικαί.

Les deux premières hymnes, au contraire, sont d'une nature purement parénétique et nous offrent en cela un caractère purement romain, qui correspond admirablement à celui de saint Ambroise. C'est bien aussi dans ce caractère moral et doctrinal que réside la force de la poésie lyrique d'Horace. La troisième hymne, qui a pour but de nous rappeler la mort du Sauveur sur la croix, a un fond dogmatique, il est vrai, mais

accuse, en même temps, une tendance parénétique, en sorte qu'elle nous fournit un exemple d'un genre mélangé. C'est ainsi que les différentes espèces de ce genre de poésie sont représentées dans les quatre hymnes authentiques de saint Ambroise. Les deux premières, qui ont un cachet à la fois plus national et plus individuel, nous révèlent aussi le plus grand nombre de qualités esthétiques. C'est là qu'on peut étudier la propriété et l'entière originalité de style de cette poésie lyrique chrétienne comparée au lyrisme antique et romain. Ce n'est point que j'entende seulement par là cette puissance de la vie de l'âme, dans laquelle l'homme se montre complètement abîmé et qui fait que cette poésie sert de cadre à l'expression la plus tendre du sentiment : non, je veux plutôt faire entendre le rapport entre l'homme et la nature ; car on pourrait dire que c'est la nature qui fournit les couleurs au pinceau du poète. Ici la nature semble être privée de son indépendance et n'être plus qu'au service de puissances idéales et morales. Elle est la servante de Dieu, son créateur ; elle obéit à ses ordres immédiats ; c'est l'instrument dont il se sert pour le salut de l'homme. Mais le démon, lui aussi, peut momentanément la soumettre à ses ordres pour la ruine de l'humanité. C'est ainsi que la nature devient facilement l'expression symbolique du monde moral ; la lumière du jour est surtout le symbole du Christ ; la nuit, au contraire, celui du démon, du paganisme. Le sens naturel et le sens symbolique vont fréquemment de pair (1). La cause en est que l'expression métaphorique est ici plus libre, plus hardie que dans la poésie antique : nous voyons, par exemple, non seulement le coq (hymne deuxième) devenir le héraut du jour, mais encore la lumière de la nuit pour les voyageurs. Antique par la forme, à ses débuts, cette poésie est donc en même temps essentiellement chrétienne dans son exposition, puisqu'elle ne fait, en celle-ci, que reproduire les idées nouvelles.

1. Dans la 2e hymne, par ex., v. 29 : « Tu lux refulge sensibus. »

CHAPITRE VIII

SAINT JÉROME.

Saint Ambroise eut pour contemporain un autre Père de l'Église, non moins célèbre et non moins influent que lui. C'est seulement à titre de prosateur qu'il occupe une place dans la littérature; mais les succès qu'il y a obtenus sont des plus considérables. Ses travaux ont frayé la voie dans les directions les plus diverses; et, dans cette période, il occupe incontestablement, comme écrivain, la première place : il se nomme EUSEBIUS HIERONYMUS (1). C'est une individualité tout autre que saint Ambroise, d'une bien plus grande pénétration d'intelligence, d'une vivacité d'esprit bien plus forte. Il ne pourra pas non plus, il est vrai, sonder la profondeur du monde idéal; mais il ne s'en répandra que mieux dans le domaine de la science, sans danger de s'y égarer. C'est un esprit qui, avec son imagination vive, a toujours à sa disposition une prompte repartie. Il y a, d'autre part, dans saint Jérôme, une nature violente et passionnée, qui se maîtrise difficilement elle-même et à laquelle manque cette noblesse du cœur, dont est formée la base solide d'un caractère vraiment moral. On peut dire de saint Ambroise, que c'était un caractère; on peut appeler saint Jérôme un talent. Comme prêtre, l'un représente l'homme d'État chrétien; l'autre le savant, le savant classique, c'est-à-dire le savant chrétien, qui possède en même temps une éducation esthétique; c'est également l'ancêtre des Huma-

1. *S. Eusebii Hieronymi opera, stud. ac. lab. Dominici Vallarsii*, ed. altera, 11 tom., Venise, 1766 et ss. 4° (Prolegg.); Zœckler, *Hieronymus. Sein Leben und Wirken aus seinen Schriften dargestellt*, Gotha, 1865, A. Thierry, *Saint Jérôme, la société chrétienne à Rome et l'émigration romaine en Terre Sainte.* 2 vol. Paris, 1867; Luebeck, *Hieronymus quos noverit scriptores et ex quibus hauserit*, Leipzig, 1872.

nistes que rappellent à notre mémoire plusieurs traits dans sa vie et dans ses écrits (1).

Contrairement à saint Ambroise, saint Jérôme avait très peu d'inclination pour la vie pratique; perdu dans ses livres, il savait oublier le monde. Toutefois, et notamment dans sa jeunesse, il avait ressenti beaucoup d'attrait pour les charmes de la vie sociale. Il avait le talent de faire valoir, sous une forme élégante, facile et attrayante, les trésors de ses riches connaissances, même dans le monde spirituel et enjoué des femmes qui recherchaient sa société. Sa riche correspondance est, en grande partie, le résultat de ce commerce, et nous reste comme un miroir de la société où saint Jérôme exerçait, grâce à sa haute personnalité, une influence immédiate et très salutaire. C'est ainsi qu'il nous est donné d'étudier, dans l'histoire de sa vie, l'action réciproque des éléments chrétiens et païens sur le monde de cette époque, et de voir les conflits qui en résultaient et la manière dont ils étaient aplanis. Dans l'intérêt de cette étude même, nous allons nous étendre assez en détail sur la vie de cet auteur.

Saint Jérôme naquit à Stridon, ville située sur les confins de la Dalmatie et de la Pannonie; il était donc originaire de ce Delta illyrien qui avait donné à l'empire romain, lorsqu'il inclinait vers la décadence, plus d'un homme politique et plus d'un illustre général. Selon toute apparence, il faut placer l'année de sa naissance vers la quarantième année du IVe siècle; ce calcul vaut mieux que si on la reculait de dix ans (2). Ses parents étaient chrétiens et catholiques, estimés, riches, en sorte qu'il avait à sa disposition tous les moyens désirables pour recevoir une éducation soignée. Il put donc, une fois parvenu à la maturité de l'adolescence, aller à Rome pour y étudier d'abord la grammaire, auprès de l'illustre Donat, puis la dialectique et la rhétorique, dont il sut plus tard faire valoir les artifices. Les philosophes grecs eux-mêmes furent,

1. Ses voyages, par ex., sa correspondance très étendue, ses combats acharnés, etc.

2. C'est ce que fait Prosper dans sa Chronique en donnant la date de 331; c'est là du reste le seul renseignement positif, que contredisent cependant plusieurs faits; v. là-dessus Zœckler, p. 21 et ss.

de sa part, l'objet d'une étude attentive. Le jeune savant se fit connaître encore plus (au sens le plus élevé du terme), en se créant une bibliothèque « avec la plus grande peine et le travail le plus opiniâtre » (1), c'est-à-dire en copiant lui-même les ouvrages. De Rome, où il avait reçu le baptême, il se rendit à Trèves afin de perfectionner son éducation dans cette ville qui possédait une des plus florissantes écoles de l'Occident. C'est là qu'il s'appliqua d'abord à l'étude de la théologie et qu'il copia deux ouvrages de saint Hilaire : le livre *De synodis* et le Commentaire sur les psaumes; c'est là aussi qu'il sentit s'opérer en lui un réveil intérieur (2). Il séjourna ensuite à Aquilée où, dans un cercle de jeunes ecclésiastiques, ses amis pour la plupart, il ne pouvait que trouver une impulsion et un encouragement à ses études scientifiques. Détail plus important, c'est encore là qu'il démêla en lui une inclination pour la vie religieuse; ses amis, qui s'y livraient avec enthousiasme, lui avaient servi d'excitant, quoique d'une façon tout extérieure. De là, saint Jérôme entreprit un voyage en Orient. Des circonstances extrinsèques pourraient bien l'y avoir déterminé, car un événement inconnu pour nous le força de quitter Aquilée; mais cette direction qu'il donna à son voyage semble néanmoins avoir été déterminée par le sentiment d'ascétisme qui s'était éveillé dans son âme.

C'est en Orient, en effet, que sa vocation se révèle pour la première fois dans tout son jour. Deux accidents malheureux en furent le point de départ : la mort d'un ami intime, qui l'accompagnait, et une maladie longue et sérieuse qu'il eut en Syrie.

Le souvenir des fautes de sa jeunesse fit couler ses larmes; mais il chercha et trouva encore un passe-temps et une consolation dans la société de ses vieux amis, les auteurs païens, Plaute et Cicéron. C'est vainement, en effet, qu'il avait recours au livre des Psaumes : leur langue, c'est-à-dire la traduction latine, était à ses yeux « inculte et horrible » (3). Entre son

1. « Summo studio et labore. » Ep. 22, *ad Eustoch.*, c. 30.
2. Ep. 3, *ad Rufinum*, c. 5.
3. *Sermo horrebat incultus*. Ep. 22, l. c.

esprit chrétien et porté à l'ascétisme et sa culture esthétique et païenne éclata un conflit des plus profonds. Une vision qu'il eut dans un rêve amena la catastrophe : saint Jérôme se vit cité devant le tribunal de Dieu. Le Seigneur lui demanda ce qu'il était, et comme il répondit qu'il était chrétien, il se vit apostropher aussitôt en ces termes terribles : « Tu mens ! Tu es cicéronien ; tu n'es pas chrétien : car, où est ton trésor, là est aussi ton cœur (1). »

A partir de ce moment, il renonça pour longtemps à la lecture des anciens. Il rompit même avec la science, en général, afin de se consacrer à la vie ascétique la plus rigoureuse. Quittant Antioche où le célèbre Apollinaire lui avait enseigné à interpréter l'Écriture sainte, il se retira (374) dans le désert de Chalcis, la Thébaïde syrienne, où séjournaient des anachorètes de tout genre. Il y passa presque cinq années. Dès le début, il y vécut dans la mortification, comme un véritable anachorète ; il ne s'occupa ensuite que de travaux manuels, et, vers la fin, de la copie de quelques livres. C'est là le début de cette transition à de nouvelles études qui ne devaient plus être consacrées qu'à la théologie. Saint Jérôme commença, le premier peut-être en Occident, à étudier l'hébreu auprès d'un juif baptisé, afin de connaître, dans sa langue originale, cette littérature qui l'avait rebuté dans la traduction. Néanmoins il ne considéra cette étude, malgré sa conversion intérieure, que comme un moyen d'ascétisme ; elle devait lui servir à réprimer les sens, car il la tenait pour un travail rebutant (2). On peut voir, par cet exemple, quels contrastes il fallait mettre en harmonie pour donner une base solide à cette nouvelle culture et quelles difficultés jetait dans ce conflit le côté étroit de la culture antique. Saint Jérôme manifesta également alors son enthousiasme pour la vie monastique, en composant sa première légende, celle de saint Paul de Thèbes, et en écrivant les lettres datées de cette époque, entre autres celle qui est adressée à Héliodore (Ép. 14) : il y exalte longuement la vie monastique et il la place même bien au-dessus de celle des

1. Ep. 22, l. c.
2. V. Ep. 125, *ad Rusticum*, c. 12.

prêtres séculiers. Cette lettre était destinée à faire de la propagande pour ce genre de vie : elle atteignit effectivement son but.

Mais saint Jérôme ne devait ressentir que trop tôt et trop cruellement les misères de cette vie monastique, les querelles et le fanatisme, misères qui mirent un terme à son séjour au désert. Il revint à Antioche, où, à proprement parler, il débuta dans sa carrière littéraire, avec son livre contre Lucifer le schismatique. Dès lors la littérature fut sa vocation. Il reçut la prêtrise dans cette ville, mais il y mit pour condition d'être délié des fonctions du ministère. Vers 380, il alla à Constantinople où, sous la direction du célèbre Grégoire de Nazianze, il se perfectionna dans l'exégèse et dans la langue grecque. La traduction qu'il y fit de la *Chronique* d'Eusèbe est un des fruits les plus importants qu'ait produits en lui l'étude de cette langue. Deux ans plus tard il se fixa à Rome et il mit sa plume et son érudition au service du pape saint Damase, surtout à l'occasion du concile qui y fut tenu à cette époque.

Ce séjour à Rome, qui pourtant ne dura que trois ans, fut, pour lui, de la plus grande importance. Au centre de la chrétienté de l'Occident, dans un poste des plus en vue, saint Jérôme déploya une activité extrême et eut une grande influence. Cette influence revenait en première ligne au savant qui, à la prière du pape saint Damase, avait commencé la revision du texte latin de la Bible. C'est à Rome qu'il acheva en partie cette édition nouvelle, appelée, dans la suite, *la Vulgate;* il y acheva du moins la revision des quatre Évangiles, dont la préface est adressée à saint Damase, ainsi que la revision des psaumes. Il devait, en second lieu, cette influence à sa qualité de moine et d'ascète : comme tel, il écrivit alors son livre contre Helvidius, un laïque qui avait composé un livre contre la doctrine de la perpétuelle virginité de la sainte Vierge. Mais, en somme, il la devait encore plus au prestige personnel qu'il exerçait dans les cercles les plus élevés de la société, qu'à son talent d'écrivain. Le sentiment de la vie ascétique et l'intérêt pour la vie religieuse étaient encore loin d'avoir pénétré dans la société romaine. Nulle part la culture païenne ne se conserva dans toute son intégrité plus longtemps

qu'à Rome et surtout dans les premières familles. La vie monastique était du reste très peu connue en Occident, et le nom de moine, peut-être pour le même motif que celui des Cyniques, représentait dans l'opinion publique quelque chose de bas.

Il y avait alors, à Rome, trois femmes remarquables et de la première noblesse, veuves toutes trois, et toutes trois centre de ces sociétés foncièrement chrétiennes. Elles se prirent d'un enthousiasme d'autant plus grand pour cette vie de renonciation au monde et consacrée à la gloire de Dieu, que la société semblait plus gâtée par l'influence, passagère il est vrai mais démoralisatrice, de cette lutte entre la culture païenne et la culture chrétienne. La société d'alors avait une physionomie semblable à celle qu'elle eut à l'époque de la Renaissance. De jeunes ecclésiastiques, d'une suprême élégance, les doigts chargés de bagues, les cheveux frisés, juraient par Jupiter et par Hercule, papillonnaient autour des femmes dans les salons, déclamaient des comédies et chantaient des chansons érotiques !

L'ascétisme qui devait réagir contre cette frivolité, n'en trouvait qu'un sol plus préparé (1). Les trois femmes qui prenaient pour ainsi dire l'ascétisme sous leur patronage étaient Marcella, Mélanie et Paula : elles appartenaient aux premières familles patriciennes. A Rome, ainsi que s'exprime saint Jérôme (2), Marcella montra, la première, au paganisme plein de confusion, ce qu'est le veuvage chrétien. Elle n'avait vécu que sept mois dans les liens du mariage ; mais elle n'en repoussa pas moins toutes les nouvelles propositions qu'on lui fit. Renonçant au luxe pour elle-même, elle n'employa ses richesses qu'au soulagement des pauvres. Avec sa mère et sa sœur Asella, elle vivait retirée sur le mont Aventin : elle n'admettait autour d'elle qu'un cercle d'hommes et de femmes qui partageaient ses sentiments et auxquels des prêtres fugitifs d'Alexandrie vinrent porter la première et merveilleuse

1. Vu surtout qu'à cette époque saint Ambroise agissait si puissamment en ce sens et que son influence s'étendait fort au loin.

2. Ep. 127, *Ad Principiam*, c. 3.

nouvelle de la vie des anachorètes et des moines de l'Orient. Mais Mélanie, fille d'un consul, s'y était déjà rendue en pèlerinage. Paula enfin, qui comptait les Scipions parmi ses aïeux maternels, vivait plus encore dans le service du Christ avec ses filles Blésilla et Eustochium. Il est facile de concevoir avec quelle joie saint Jérôme, le savant éminent, le conseiller du Pape, qui avait lui-même mené la vie d'anachorète, et en avait été l'apôtre par sa lettre à Héliodore, fut accueilli dans ces cercles : il y avait là non seulement des femmes enthousiastes, mais des femmes d'une haute éducation; elles ne se bornaient pas à lire les Livres Saints avec passion, elles en faisaient encore le sujet de leurs études. Marcella notamment devint l'Égérie de la curie, après le départ de son maître ; on recourait à ses lumières, pour expliquer les passages difficiles de la Bible. Elle fonda près de Rome le premier cloître. Mais nous allons voir qu'une amitié plus étroite encore devait réunir bientôt saint Jérôme à Paula et à sa famille.

Saint Jérôme fit des efforts inouïs pour consolider ces idées de la vie ascétique et pour les répandre. Elles avaient de nombreux et violents adversaires, dans le camp opposé de la société ; c'est ce qui ressort de l'écrit d'Helvidius dont la tendance est de combattre le célibat. Saint Jérôme ne tarda pas à défendre avec la plus grande passion ce principe fondamental de l'ascétisme et de la vie monastique. Mais il ne s'en tint pas à la défense; dans une lettre à Eustochium (ép. 22), sorte de petit livre sur la garde de la virginité (*Libellus de custodia virginitatis*), il composa surtout en vue des femmes, un manuel de la vie ascétique. C'est là qu'il poursuit de sa polémique mordante la société mondaine des chrétiens qui ne sont chrétiens que de nom, sans même en excepter les clercs. Cet écrit eut un retentissement considérable. Il provoqua les plus violentes répliques. Saint Jérôme devint le point de mire de toutes les langues acerbes de la ville médisante (*maledica civitas*), lesquelles ne manquèrent pas de déverser la calomnie sur ses relations avec Paula. L'exaspération contre l'ascétisme et contre lui-même grandit surtout encore et prit une bien plus large extension, lorsque mourut, à la fleur de sa première jeunesse, Blésilla, fille de Paula : l'on ne manqua point d'attri-

buer sa mort à des privations et à des mortifications exagérées(1).

Le séjour de Rome était devenu si pénible pour saint Jérôme, qu'il résolut de se retirer avec Paula (385) en Terre-Sainte. Après avoir d'abord parcouru la Palestine, puis l'Égypte, où ils visitèrent les monastères sur les montagnes de Nitria, ils se fixèrent à Bethléem (386). Là saint Jérôme fonda un couvent pour les hommes et Paula un autre pour les femmes; une église commune les réunissait tous deux. Saint Jérôme y donna le premier exemple d'une communauté de moines, où l'un des principaux devoirs était de cultiver la science et la littérature. Cette institution était d'une grande importance à une époque où s'annonçaient déjà les assauts des Barbares, si dangereux pour la culture traditionnelle. Saint Jérôme installa sa bibliothèque dans le cloître et ne cessa pas de l'augmenter. Non seulement il se livra lui-même à une étude assidue, en prenant de nouveau des leçons d'hébreu chez un Juif, mais il donna lui-même des leçons de théologie aux moines qui, avec le temps, se groupèrent autour de lui. Il adjoignit même à son couvent une école de garçons, auxquels il enseigna la grammaire et fit expliquer les auteurs classiques, spécialement Virgile et les comiques. C'est là, on peut le dire, que pour la première fois ce savant se trouva dans son élément véritable; le cicéronien parut s'être réconcilié, en lui, avec le chrétien, et les lettres de cette première période de vie monastique respirent l'harmonie de l'âme la plus parfaite.

Il déploya en même temps une grande activité littéraire dans les domaines les plus variés. Il continua sa revision de la Bible latine, surtout de l'Ancien-Testament, composa différents ouvrages d'exégèse, écrivit des légendes et son livre sur les écrivains illustres, revit des auteurs ecclésiastiques grecs, notamment Origène, dont il s'était précédemment occupé, et composa enfin une série d'écrits polémiques qui eurent pour conséquence la destruction de la paix tant intérieure qu'extérieure de son savant asile. Dans ses livres contre Jovinien, il combattit d'abord en faveur des principes qui lui étaient les

1. Ep. 39, *Ad Paulam*, c. 5.

plus chers. Ce Jovinien avait condamné, dans une brochure, les exagérations de l'ascétisme et avait obtenu surtout à Rome l'approbation de beaucoup de personnes compétentes. Saint Jérôme écrivit aussi contre Vigilantius, prêtre de Barcelone, qui attaqua, lui aussi, les mérites de la vie ascétique et s'éleva en même temps contre le culte à demi païen des martyrs (1) et la foi en l'efficacité de leur intercession. L'orthodoxie de saint Jérôme était ici le produit de ses propres idées et de son intime conviction. Dans ses querelles sur Origène, au contraire, querelles qui donnèrent naissance à ses écrits polémiques les plus acerbes contre Rufin, son ami de jeunesse, il se mit en contradiction avec son propre passé et renonça, en faveur des autorités ecclésiastiques, aux investigations libres et indépendantes. Ce fut là aussi la considération principale qui le porta à combattre Pélage. Le principe d'autorité du catholicisme n'a pas trouvé de représentant plus zélé que saint Jérôme et c'est là le résultat immédiat de la faiblesse de son esprit spéculatif joint à la force de son ambition. Les Pélagiens répliquèrent vivement à son attaque. Une bande d'entre eux, dans les rangs de laquelle se trouvaient des moines et des clercs, envahit le cloître de saint Jérôme, y mit le feu et en maltraita les habitants, hommes et femmes. Saint Jérôme lui-même ne dut son salut qu'à la fuite (416). Le séjour paisible de Bethléem fut, de plus, troublé par des incursions de hordes barbares, dans les dernières années de ce vieillard, si bien doué par la nature. Il ne laissa pas néanmoins de travailler sans relâche jusqu'à la maladie qui l'emporta : il mourut le 30 septembre de l'an 420.

Saint Jérôme a laissé une foule d'écrits. Une grande partie se rattache directement au domaine de la littérature générale, tandis que plusieurs autres ne s'en rapprochent que d'une manière plus ou moins indirecte. Les premiers, qui provoquent surtout ici notre intérêt, peuvent se distribuer en trois catégories : les lettres, les vies de saints, les écrits historiques.

Les lettres, dont saint Jérôme édita lui-même plusieurs

1. C'est ainsi qu'il l'appelle lui-même. Voy. saint Jérôme, *Contra Vigil.*, c. 4 (ed. Vallars. II, p. 390).

recueils (1), indépendamment de celles qu'il publia séparément, sont, au point de vue du fond et de la forme, ce qu'il y a de plus attrayant parmi les ouvrages que nous venons de citer. Le nombre en était considérable et nous n'en possédons pas moins de cent seize, dont l'authenticité est constatée. Elles occupent, chez lui, au point de vue de la production littéraire, la même place distinguée que les Sermons chez saint Ambroise. De même que l'évêque de Milan était surtout orateur, ainsi saint Jérôme était écrivain, au sens du mot le plus élevé. On pourrait dire qu'il vécut la plume à la main. *Correspondre* était, pour lui, le moyen le plus naturel et le plus commode pour développer ses pensées, tout comme le sermon l'était pour saint Ambroise. L'un fit entrer des ouvrages dans le cadre du sermon ; l'autre, dans celui de la lettre. Saint Jérôme a le premier donné le vrai modèle du genre épistolaire moderne ; nulle part, mieux que dans sa correspondance, ne se montre son individualité sous un jour si remarquable et si varié. La collection de ses lettres faisait les délices du moyen âge ; elle fit aussi le bonheur de la Renaissance. Le fond et la forme en sont extrêmement variés. Si, parmi elles, nous passons sous silence celles qui, n'ayant de commun avec une lettre que la forme extérieure, ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer, nous offrent un contenu tout à fait général et sans rien de personnel, ou, pour mieux dire, sans rapport intime soit avec le destinataire soit avec l'écrivain (2), nous pouvons dire que ses lettres forment, en principe, un contraste frappant avec celles de saint Ambroise. Ce contraste est même manifeste dans celles qui, destinées en même temps au public, sont de vraies missives. Elles sont néanmoins des lettres dans la force du terme, et nous laissent voir les relations personnelles

1. C'est ainsi qu'il dit lui-même (*De vir. illustribus*, c. 135) où il cite ses ouvrages jusqu'à l'an 392 : « Epistolarum ad diversos librum unum » et « Ad Marcellam epistolarum librum unum ».

2. Telles sont, par exemple, la lettre 1 dont j'aurai occasion de parler plus loin, et la lettre 78 sur les quarante-deux stations des Juifs dans le désert. La dernière lettre, éditée comme appendice à *l'Epitaphium* de Fabiola, ne s'adresse pas moins à cette Romaine, quoique elle ait été composée après sa mort. Saint Jérôme lui avait, en effet, promis cette étude. Voy. Ep. 77, c. 7.

entre l'écrivain et le destinataire. Ce qui distingue les lettres de saint Jérôme, c'est le caractère subjectif qui se montre un peu plus dans les unes, un peu moins dans les autres. C'est tantôt l'individualité de l'auteur, tantôt celle du destinataire qui influe sur la narration; celle-ci devient des plus animées lorsque ces influences se font ensemble également sentir; c'est bien alors aussi que les relations d'écrivain à destinataire se dévoilent dans toute leur intimité. Nous voyons, dans cette correspondance, comment le coloris du style épistolaire peut à l'infini se varier. Si nous considérons, en effet, d'un côté, la longue période d'années remplie par cette correspondance (depuis 370 environ jusqu'à 419, c'est-à-dire un demi-siècle), et, de l'autre, la diversité des destinataires: hommes, jeunes gens, femmes, jeunes filles, ecclésiastiques et laïques, chacun avec un caractère différent, nous trouvons dans ces lettres une galerie de portraits des plus intéressantes et un tableau des plus riches au point de vue de l'histoire de la civilisation de cette époque. Les sujets traités dans ces lettres sont aussi des plus variés et la correspondance de saint Jérôme représente ce genre de prose à le prendre depuis son acception la plus restreinte jusqu'à sa signification la plus large. Afin de bien pouvoir rendre manifeste cette vérité et de pouvoir aussi embrasser d'un coup d'œil le contenu de cette collection, nous allons diviser cette correspondance en sept classes.

En premier lieu, viennent les lettres adressées à des amis particuliers auxquels l'auteur fait part à la fois des événements qui ont trait à sa vie soit intérieure, soit extérieure, et des faits qui se rapportent à des amis communs. Cette classe comprend aussi les lettres où l'auteur adresse au destinataire des remerciements, des prières, des demandes, etc. Ce sont par conséquent, des lettres dans l'acception ordinaire du terme: c'est simplement un entretien, une communication entre absents. Telle est, par exemple, la lettre 3, datée d'Antioche et adressée à Rufin. Avant de se rendre au désert, saint Jérôme lui fait part de son prochain voyage et lui donne des nouvelles sur la vie ascétique de leur ami Bonose; ou bien encore la lettre 38, adressée à Marcella, et où saint Jérôme fournit des détails sur la maladie de Blésilla. Telle est encore la lettre 45, écrite sur

le vaisseau qui le conduit en Orient (385) et adressée à Asella à qui il présente encore une fois ses amitiés respectueuses. Il s'y justifie en outre des calomnies qui l'ont engagé à quitter Rome.

La deuxième classe forme, dans cette correspondance amicale, une espèce à part; saint Jérôme lui-même lui donne un titre particulier: Lettres de consolations (*Epistolæ consolatoriæ*) (1). Elle comprend donc des lettres de condoléances où il console l'ami ou l'amie de la perte d'un proche parent avec qui saint Jérôme a eu souvent des rapports intimes: telle est la lettre 39 à Paula, sur la mort de Blésilla, ou bien encore la lettre 66, à Pammachius, gendre de Paula, sur la mort de sa femme Pauline. Bien que confidentielles, ces lettres étaient destinées cependant pour la plupart à une certaine publicité immédiate, et saint Jérôme les « édita » séparément (2).

Cette classe sert de transition à la troisième, laquelle comprend des nécrologes ou *Épitaphes*, ainsi que les appelle saint Jérôme (3). Ces nécrologes de personnes amies sont adressés à d'autres amis qui ont connu le défunt; ce n'est même qu'à leur prière que saint Jérôme les a composés. Comme les précédentes, ces lettres étaient également destinées au public. Elles se rattachent aux lettres de condoléance d'une manière si directe qu'elles semblent en découler. Plus d'une, parmi les premières, raconte en effet les traits les plus importants et les plus célèbres de la vie du défunt : ce sont donc de petites épitaphes (4); d'autres, parmi les secondes, sont en même temps des lettres de condoléances. Telle est par exemple la lettre 60, « le nécrologe de Népotien », que saint Jérôme a désignée lui-même sous le nom d'épitaphe. Elle est adressée à Héliodore, oncle paternel du défunt et ami intime de saint Jérôme.

1. V. *De vir. ill.*, c. 135 où il dit lui-même « Consolatoriam (epistolam) de morte filiæ ad Paulam. »

2. Voir pour la première de ces lettres, la remarque précédente; pour la deuxième, Ep. 108 *Ad Eustochium*, c. 4: « Paulinam, quæ... Pammachium reliquit horedem, ad quem super obitu ejus parvulum libellum edidimus ». La lettre comprend quinze chapitres.

3. V. par ex., Ep. 77 init. : « ex quo ad Heliodorum Episcopum Nepotiani scribens Epitaphium; » v. également Ep. 60. c. 1.

4. Par ex. Ep. 75 *Ad. Theodoram*; voir surtout c. 5.

Dans une longue introduction, l'auteur cherche à le consoler et à se consoler aussi lui-même de cette perte douloureuse par la pensée de l'immortalité chrétienne : lui aussi, en effet, avait beaucoup perdu en perdant Népotien. Ces nécrologes forment en partie une source précieuse pour la vie même de saint Jérôme, surtout le nécrologe de Paula (Ep. 108), plus encore de Marcella (Ep. 127) : ce sont des Éloges, des Panégyriques, en l'honneur du défunt dont ils esquissent la vie et le caractère avec plus ou moins de détails. Tantôt c'est le style oratoire, et tantôt le style de la narration qui domine, en sorte que l'auteur sait affirmer, ici même, ses qualités d'orateur et d'historien.

Nous pouvons ranger dans une quatrième classe les lettres où saint Jérôme exhorte à la vie ascétique et qui servent comme d'introduction à cette vie. Nous les appellerons *Epistolæ exhortatoriæ* pour nous servir de l'expression de l'auteur lui-même, dans sa lettre à Héliodore (1). Les plus importantes sont sans doute composées dans l'intérêt du destinataire, mais elles ne laissent pas de viser aussi le public (2), et saint Jérôme les édita à part (3). Telle est la lettre à Eustochium sur la conservation de la virginité, lettre qui fit tant de bruit ; telle est encore la lettre à Népotien (Ep. 52), qui est en quelque sorte le pendant et la continuation de la lettre à Héliodore (4). A la prière de Népotien, saint Jérôme y donne les règles de la vie ascétique soit pour les moines, soit pour les prêtres séculiers, mais pour les derniers surtout (5), et il l'intitule *De vita cleri-*

1. *De vir. ill.*, c. 135.

2. Ainsi que le dit saint Jérôme dans la lettre 52 *Ad. Nepot.* c. 4.

3. Dans le catalogue de ses publications (*De vir. ill.*, l. c.) il désigne comme éditées à part la lettre à Héliodore et celle à Eustochium. Si cela n'a pas lieu pour les autres, que nous allons mentionner, la raison en est qu'elles ont été écrites après le livre *De vir. ill.*

4. C'est ce que dit saint Jérôme lui-même, Ep. 52, c. 4 : « Scio quidem ab avunculo tuo beato Heliodoro te et didicisse, quæ sancta sunt, et quotidie discere. — Sed et nostra qualiacumque sunt suscipe et libellum hunc, libello illius copulato, ut quum ille te monachum erudierit, hic clericum doceat esse perfectum. » Par « libello Heliodori » on ne peut entendre ici que la lettre « ad Heliodorum. »

5. Il dit, il est vrai, dès le début de la lettre : « Petis a me Nepotiane .. ut tibi brevi volumine digeram præcepta vivendi, et qua ratione is qui, sæculi militia derelicta, vel monachus cœperit esse, vel clericus, rectum Christi

corum et monachorum. Elle exerça sur le moyen âge une aussi grande influence que la lettre à Eustochinm ; comme cette dernière, elle contient une polémique acerbe, en particulier contre la fausse dévotion. A cette classe appartient encore la lettre 107, à Læta, intitulée *De institutione filiæ*. Sur la prière de cette illustre Romaine, belle-fille de Paula, qui avait consacré à Dieu sa petite-fille, même avant de lui donner le jour, saint Jérôme trace les règles à suivre pour cette éducation religieuse (1). Il en est de même de la lettre 79, à Salvina, dame d'une naissance plus illustre encore, et fille de Gildo, roi de la Mauritanie. Elle avait perdu de bonne heure son époux, neveu de l'empereur Théodose, et saint Jérôme l'exhorte à vivre uniquement pour ses enfants et à rester dans le veuvage. Il lui fait en même temps le panégyrique de son époux, et par là cette classe de lettres se rattache à la précédente (2).

Ces quatre premières classes appartiennent tout spécialement au domaine de la littérature générale : la glorification de la vie religieuse en est le lien commun. Les trois classes suivantes n'appartiennent pas sans réserve à ce même domaine. Nous pouvons, en effet, distinguer, en cinquième lieu, les lettres polémico-apologétiques. Dans ce nombre est la petite lettre à Marcella (Ép. 40) où l'auteur poursuit Onase de ses sarcasmes mordants ; la longue lettre à Pammachius (Ép. 48), consacrée à la défense des livres de saint Jérôme « contre Jovinien ; » ou bien encore, la lettre 50, pleine d'aigreur et d'ironie contre un jeune moine qui avait également attaqué cet écrit.

La sixième classe se rattache à la précédente, parfois même d'une manière immédiate. Les lettres qui la composent ont un

tramitem teneat. » Mais il faut voir, par contre, la remarque précédente. Il en est ainsi, en effet, vu que Népotien était clerc. Saint Jérôme a écrit d'autres lettres spéciales pour les moines, comme par ex. celle qui est adressée à Rustique, Ep. 125.

1. Il est bon de remarquer, c. 4, que saint Jérôme met à profit les *Institutions* de Quintilien. Comme pendant à cette lettre il faut citer la lettre à Gaudentius, Ep. 128, où se trouve traité le même sujet.

2. Elle se rattache aussi à la 2e classe par la lettre *Ad Julianum*, Ep. 118.

caractère didactique et général et traitent des sujets déterminés quoiqu'elles doivent le jour à des circonstances personnelles. Ces lettres peuvent aussi avoir par conséquent une tendance apologétique, mais avec cette réserve que le côté personnel et subjectif de la composition est placé tout à fait au second plan, quand il ne s'efface pas entièrement. Dans cette classe il convient de ranger la lettre à Paulin sur l'étude de l'Écriture sainte (Ép. 53) ; la lettre si intéressante à l'orateur Magnus (Ép. 70), qui est une justification des citations empruntées par saint Jérôme aux auteurs païens de la littérature classique. Il s'étend longuement sur ces emprunts, sur ces imitations et montre, dans un coup d'œil qu'il jette sur l'histoire littéraire, que les plus illustres parmi ses prédécesseurs ont employé aussi ce moyen. Il s'agit ici de l'assimilation, par le christianisme, de la culture philosophique et esthétique de l'antiquité ; saint Jérôme la reconnaît, mais avec les réserves qu'imposent et le christianisme et l'époque actuelle, réserves qui ont déterminé l'originalité de la culture du moyen âge. Les Juifs, dit-il, pouvaient — d'après le *Deutéron.*, c. 21 — épouser les femmes païennes et captives après leur avoir rasé la tête, coupé les cils, les poils et les ongles du corps. Ainsi doit-il en être pour les auteurs chrétiens : ils doivent pouvoir s'approprier la sagesse profane, à cause de la beauté de l'éloquence et de la proportion des membres, en coupant ou rasant seulement ce qu'il y a de mort en elle, l'idolâtrie, la luxure, l'erreur et la sensualité. On peut également, à cause de son contenu, ranger dans cette même classe la lettre 57, à Pammachius, sur la meilleure manière de traduire (*De optimo genere interpretandi*), quoique saint Jérôme cherche à y justifier sa manière personnelle de traduire. La meilleure, pense-t-il, est de rendre le sens et non les mots, excepté pour les Livres saints ; et il défend son point de vue, non seulement d'une manière générale, mais encore pour se justifier d'une accusation particulière, en sorte que le côté personnel tient ici la première place. Ce n'est qu'à titre de particularité dans cette classe, que nous en distinguons une septième comprenant les lettres *exégétiques* : le nombre en est considérable. Pour répondre au désir de ses amis et de ses

correspondants, l'auteur y explique, avec beaucoup de détails, divers passages et diverses expressions de la Bible. C'est ce qui a lieu surtout dans les lettres au pape saint Damase, lesquelles ont un caractère officiel ; dans les lettres à Marcella et à Pauline, ainsi que dans beaucoup d'autres, par exemple dans la lettre adressée à deux ecclésiastiques du pays des Goths, qui lui sont complètement étrangers (Ép. 106) : cette dernière atteint aux dimensions d'un petit traité (1).

Avec cette variété de fond que nous avons tâché d'indiquer, marche de pair une variété presque aussi grande dans la forme. La nature du style épistolaire, nous l'avons dit au début de ce récit, lui donne encore plus ou moins de nuances, sans perdre de vue qu'il faut tenir compte de l'époque de la composition, c'est-à-dire de l'âge de l'auteur (2). Le genre oratoire, historique, didactique, polémique est tantôt pur, tantôt mélangé et nous offre la plus agréable variété de couleurs. Dans ce récit, l'âme a une part plus grande et plus immédiate que dans les ouvrages semblables de l'âge d'or, même de l'âge d'argent de la littérature romaine. Par là, le style a un cachet chrétien. Cela s'applique surtout aux lettres des quatre premières classes. La tendance ascétique exerçait ici une grande influence, vu surtout que saint Jérôme n'avait pas reçu de la nature une âme pleine de sentiment. L'ascétisme qui fortifiait la vie de l'âme et la faisait se replier sur elle-même forme l'atmosphère dans laquelle se meut et vit cette correspondance. Mais, d'autre part, le savant qui poursuivait toujours, en tenant compte de quelques courtes interruptions, ses études scientifiques, n'oubliait pas son éducation oratoire. Non seulement il applique les différentes règles de style qu'il a apprises théoriquement et pratiquement même dans sa jeunesse ; mais il aime, surtout dans la fleur de l'âge, les artifices et les effets de la rhétorique : c'est ainsi qu'il se plaît à agrémenter son style par des citations empruntées à ses auteurs favoris, particulièrement à Virgile. De cette

1. Elle comprend 35 pages dans Vallarsi.
2. Voir à ce sujet ses propres sentiments dans la lettre 52 *Ad Nepot.*, c. 1, et c. 4 init.

manière, le génie chrétien s'allie à la culture antique dans les lettres de saint Jérôme : l'union est même si étroite que son style offre déjà, on peut le dire, un caractère moderne. L'auteur attache une grande importance, il l'assure lui-même, à la beauté de la forme et de l'expression. La connaissance qu'il avait des anciens offrait à son talent d'écrivain des ressources d'autant plus grandes qu'il joignait à ce talent beaucoup d'intérêt et de sentiment pour la langue elle-même. Sa narration se recommande par un style expressif et marqué au coin de sa forte individualité. C'est là que repose sa vivacité. Cette qualité le rapproche de Tertullien : mais il possède, comme contraste, une facilité d'allures et un sentiment pour l'élégance et la clarté qui manquent totalement à cet ancien Père. Il doit principalement au christianisme la première de ces qualités : c'est la culture classique qui lui a fourni la seconde. Mais, comme dans saint Jérôme le christianisme l'emporte sur la culture classique, il sacrifiera au besoin l'élégance aux mouvements individuels de l'expression. C'est ainsi qu'il n'évitera pas toujours des termes qui ne sont pas classiques, qui même ne sont pas romains. Son style nous révèle également la variété de son talent : pénétration d'esprit, saillies et jeux de mots, surtout lorsqu'il s'agit de manier la dérision ; imagination enfin mobile et forte, qui se fait jour dans les portraits vivants et les peintures pittoresques qu'il s'entend si bien à esquisser (1). Plusieurs de ses premières lettres ne sont pas exemptes sans doute d'affectation et de pathos ; mais c'est la faute de son époque et de son éducation. Son tort personnel consiste à user de la chicane, comme le feraient des avocats et à se servir, dans sa polémique, des sophismes et artifices des rhéteurs.

L'enthousiasme pour la vie ascétique, qui remplit les lettres de saint Jérôme, et surtout ses nécrologes, a donné naissance à trois *Vies* de saints. Elles ont les plus grands rapports avec les nécrologes : la première en date est celle de Paul de

1. V. par ex. le portrait de Blésilla (Ep. 39) *Ad Paulam* ; le tableau de l'invasion des Huns (Ep. 77) *Ad Oceanum*, c. 8 ; la description de l'île des Rochers où vit l'ermite Bonose (Ep. 3) *Ad Rufinum*, c. 4.

Thèbes. C'est seulement par ces trois Vies de saints que cette branche spéciale, si florissante au moyen âge, fut véritablement greffée à la littérature chrétienne de l'Occident. Il y avait bien, auparavant, des légendes, des actes ou récits des actions et des souffrances des martyrs dont quelques-uns même ont une forme tout à fait antique; mais les premières n'avaient aucun caractère littéraire, et les seconds manquaient d'art et de style : témoins, par exemple, la Passion des quatre Saints couronnés (*Passio Sanctorum quatuor coronatorum*), quelque attachante qu'elle soit par sa naïveté. Ces produits de la nature, comme on serait tenté de les appeler, restèrent sans effet au point de vue de la forme (1). Il est possible aussi que, prenant le contrepied de ces histoires des martyrs, on en ait, dans les écoles des rhéteurs chrétiens, et à titre d'exercices de style et de rhétorique, composé quelques-unes de semblables à celle dont saint Jérôme nous donne peut-être un exemple dans sa première lettre (2). C'était moins dans ces déclamations, où la pompe du style était tout, que dans un ouvrage grec, que saint Jérôme devait trouver une route tracée. Le fond même de cet ouvrage le poussa à écrire la première de ses Vies de saints. Cet ouvrage grec, qui avait rencontré des lecteurs si enthousiastes et avait été déjà traduit en latin (3), c'était la Vie de saint Antoine par saint Athanase. La Vie de saint Paul, qui paraît avoir été composée vers 374, est la plus ancienne de toutes les publications de saint Jérôme (4); elle fut suivie après, à Bethléem, de deux autres Vies, celle du moine Malchus et celle de saint Hilarion. Chacune des trois montre des

1. Elles forment un pendant en prose à la poésie populaire, mais avec la différence capitale que cette dernière a une forme artistique déterminée.

2. Cette lettre, qui n'a de la lettre que l'adresse, est envoyée *Ad Innocentium*, « De muliere septies percussa ». L'héroïne de ce « miracle » est traitée par saint Jérôme comme une sainte, ainsi que le montre le début. — Des poésies comme celles de Victorin « De fratribus septem Machabeis »(v. plus haut p. 136) indiquent de tels exercices.

3. S. Hieron., *Vita Pauli*, c. 1 ; voir aussi, plus loin, l'histoire de la vie de saint Augustin. — Les légendes contenues au livre 2. *De virginibus* de saint Ambroise (v. plus haut. p. 169) ont été composées trois ans après la première *Vie de saint Jérôme*.

4. C'est par elle que saint Jérôme commence le catalogue de ses écrits dans le *De vir. illustr.*, c. 135.

particularités de style distinctives : ce genre de la littérature chrétienne-latine est donc représenté d'une manière variée dans les Vies des saints de notre auteur. Saint Jérôme avait même la pensée de composer, au moyen de biographies des saints et des martyrs, une histoire de l'Église depuis les apôtres jusqu'à son temps; il considérait uniquement ses Vies de saints comme un exercice préparatoire à ce grand ouvrage (1).

Dans la Vie de Paul de Thèbes, saint Jérôme célèbre le premier ermite chrétien, celui qui donna, pense-t-il, naissance à la vie monastique. Dès le début de cet écrit, l'auteur revendique pour saint Paul, au détriment de saint Antoine, l'honneur d'avoir marché le premier dans ce chemin de l'ascétisme. Saint Jérôme nous dépeint avec vivacité, en quelques coups de pinceau, la persécution de Dèce : or, à l'époque où cette persécution sévissait à Thèbes, le jeune Paul prit la fuite. Pour s'emparer de sa fortune, son beau-frère voulait le dénoncer comme chrétien. Il se retire au désert, à l'est du Nil. Il découvre, au pied d'une montagne, une grotte qui a une ouverture par le haut, et, au milieu, un palmier et une source : elle peut donc satisfaire aux besoins les plus nécessaires de l'existence, C'est là qu'il vit depuis bientôt un siècle quand saint Antoine, qui séjournait depuis quatre-vingt-dix-ans dans une autre solitude, apprend par une vision qu'un moine plus parfait que lui habite dans l'intérieur du pays. Il faut qu'il aille à sa recherche. Il se met en route. Le récit de ce voyage forme le principal sujet de ce petit livre. On y trouve racontées plusieurs aventures arrivées au saint anachorète, notamment le combat qu'il eut à soutenir contre un centaure et un satyre ; puis la rencontre des deux vieillards, l'entrée instamment sollicitée de saint Antoine dans la caverne, où un corbeau leur apporte un pain chaque jour. Le récit se termine à la mort de saint Paul, que saint Antoine ensevelit avec l'aide de deux lions qui creusent une fosse. — Cette histoire, si souvent racontée avant d'être retracée ici, a un caractère à la fois très légendaire et très populaire, qui se manifeste déjà dans le rôle qu'y jouent les animaux. A ce caractère correspond admirablement la

1. V. *Vita Malchi*, c. 1.

simplicité d'expression dont saint Jérôme s'est servi à dessein, comme il le dit lui-même (1), dans l'intérêt des illettrés, quoique parfois cependant, ainsi qu'il le donne à entendre (2), il n'y ait pas réussi. A tout prendre cependant, le récit, qui est destiné au peuple et au gros public, est bien en rapport avec la matière et offre le plus grand intérêt (3).

Malgré le vernis d'érudition dont elle pouvait, du reste, facilement se débarrasser, la légende populaire du moyen âge trouvait là un exemple à imiter. La Vie de Malchus, quoique plus courte, présente aussi un caractère particulier. Elle contient les faits mémorables d'un moine du désert de la presqu'île Chalcidique ; saint Jérôme les lui fait raconter à lui-même, tel qu'il les tient de sa propre bouche. C'est donc une autobiographie, basée simplement sur le domaine de l'histoire, et qui offre un intérêt d'autant plus grand qu'elle est d'un bout à l'autre marquée au coin de la vérité. Après avoir fait connaître comment il a été amené à embrasser la vie monastique, Malchus raconte qu'à la suite d'un long séjour au désert, il fut pris du mal du pays. Son père étant mort il voulait consoler sa mère, veuve et délaissée ; mais il voulait, en même temps, vendre une petite propriété, qui était son héritage paternel, et en donner le prix soit aux pauvres, soit au couvent : il ajoute qu'il voulait bien aussi en réserver une partie pour lui-même. C'était une violation manifeste des règles de la vie monastique et telle est, pense-t-il, la cause des vicissitudes qu'il éprouva en se rendant à la maison paternelle. Malchus tombe, en effet, entre les mains des Bédouins, dont nous avons ici une peinture faite avec les couleurs les plus vives ; il est entraîné dans le désert qu'ils habitent et réduit à garder les brebis. Son maître lui associe une femme prisonnière, chrétienne elle aussi, et lui ordonne de l'épouser. Les

1. Dans la lettre 10, *Ad Paulum senem Concordiæ*, à qui il envoya la Vie; voir la fin de la lettre.

2. C'est ainsi qu'on y trouve même les citations de Virgile, v. c. q.

3. C'est une erreur grossière de vouloir considérer cet opuscule comme historique et de reprocher à saint Jérôme, ainsi que le fait encore Zœckler (p. 388), d'avoir agrémenté les faits de récits romanesques et d'y avoir mêlé des éléments fabuleux.

deux infortunés ne contractent qu'un mariage fictif, et ils réussissent à se sauver plus tard : mais leur fuite est encore pleine d'aventures. Ils vécurent ensuite dans le désert de la presqu'île Chalcidique, elle y était religieuse et ils avaient gardé les liens de leur ancienne amitié.

La troisième de ces Vies de saints est beaucoup plus considérable que les deux autres : c'est une biographie détaillée (1), puisée non seulement à une source orale, mais encore dans des documents écrits (2). La tendance y est entièrement au panégyrique : aussi se rattache-t-elle aux Épitaphes de saint Jérôme. Notre auteur célèbre encore ici un héros de la vie ascétique : le moine de Bethléem devait éprouver pour lui un intérêt d'autant plus grand qu'il était le fondateur de la vie monastique en Palestine, et qu'il avait été son contemporain : c'est saint Hilarion. Né dans un village près de Gaza, en Palestine, saint Hilarion ne mourut qu'en 371. Ses parents étaient païens et « il fleurit comme une rose des buissons ». L'exemple de saint Antoine, dont il avait été l'élève pendant quelque temps, remplit d'enthousiasme ce jeune homme de quinze ans : il se retira donc dans une contrée déserte de son pays. Les combats qu'il eut à y soutenir contre la nature pour la dompter, les visions et hallucinations où il vit le démon lui-même traverser les airs, au clair de la lune, sur un char traîné par des coursiers de feu (c. 6) — ce qui rappelle presque la légende du *Robin des Bois* — tout cela forme une lecture intéressante, non moins que son genre de vie ascétique, peint avec une grande complaisance dans tous ses menus détails.

Cette vie agissait si fortement sur les tempéraments nerveux, que, semblables aux magnétiseurs de notre époque, les ascètes exerçaient une grande influence sur beaucoup d'esprits crédules. Saint Jérôme raconte comment saint Hilarion acquit bientôt une réputation telle, que non

1. Dès le début saint Jérôme prend aussi un vol plus élevé : il invoque l'Esprit-Saint, implore son assistance afin que ce qu'il va écrire égale les faits eux-mêmes : ce qui caractérise bien l'auteur, c'est qu'il s'appuie sur une sentence connue de Salluste, *Catilin.* c. 8.

2. Saint Jérôme mentionne sous ce rapport (c. 1) une lettre de l'évêque Epiphane au sujet d'Hilarion, mais elle ne contient l'éloge du défunt que d'une manière tout à fait générale.

seulement des malades de tous les pays, mais encore des partisans enthousiastes de la vie ascétique coururent se réunir autour de lui. Peu à peu la vie érémitique de notre saint devint donc très mouvementée. Était-ce la suite seule de ce mouvement? ou bien Hilarion prévoyait-il réellement la persécution de l'Église qui, sous Julien, devait éclater en Palestine, ainsi qu'il l'aurait prophétisé avant son départ (30)? toujours est-il qu'il quitta la Palestine et se mit à voyager. Il visita l'Égypte et la Sicile et finit par se fixer définitivement dans un pays solitaire et montagneux de Chypre, où il mourut à un âge très avancé. Dans cette Vie, qui mérite le titre de biographie, le style prouve beaucoup d'habileté ; la narration elle-même, différente de celle des nécrologes, a un caractère plus objectif.

Nous venons de voir dans saint Jérôme l'historien qui exercera une si grande influence sur ce genre de littérature en Occident; nous allons voir également, quelque imparfait que soit son ouvrage *De viris illustribus* (1) composé en 392 (2), que c'est lui qui a posé les premiers jalons dans le domaine de l'histoire littéraire. La préface vient à point pour nous donner des renseignements sur l'origine de cet ouvrage et sur le but que l'auteur s'y est proposé. Un Mécène puissant, Dexter, préfet du Prétoire, à qui l'ouvrage est dédié, l'avait engagé « à faire un catalogue des auteurs ecclésiastiques, en prenant Suétone pour modèle. » Ce que ce dernier avait fait en passant en revue les hommes illustres de la littérature païenne, il devait l'essayer lui-même pour les auteurs chrétiens, c'est-à-dire qu'il devait faire un rapide historique (*breviter exponere*) de tous ceux qui, depuis la Passion du Christ jusqu'à l'an 14 du règne de Théodose (jusqu'à 392, par conséquent), avaient publié

1. Tel était bien le titre de l'ouvrage, ainsi que nous le montrent certains passages des œuvres de saint Jérôme, par exemple Ep. 47, *Ad Desiderium* où il le cite sous ce titre. Bien plus, il dit lui-même (Ep. 112, *Ad Augustinum*) que c'est là le titre de son ouvrage, quoiqu'il ajoute néanmoins qu'il aurait dû l'appeler *De Scriptoribus ecclesiasticis*.

2. C'est la date donnée par l'auteur lui-même, dans le dernier chapitre : « usque in præsentem annum, id est, Theodosii principis decimum quartum. »

quelques travaux remarquables sur l'Écriture sainte. » N'oublions pas de remarquer que, dans cette phrase, la littérature chrétienne est complètement identifiée avec la littérature ecclésiastique ; qu'il n'y a plus de différence entre les littératures grecque et latine, et que l'Écriture sainte devient en quelque sorte le sujet de toute la littérature chrétienne (1). C'est ainsi que la notion de littérature chrétienne se montre encore resserrée dans les plus étroites limites. Saint Jérôme compare encore son travail avec le catalogue des orateurs latins composé par Cicéron dans le *Brutus*. On voit donc que saint Jérôme a en vue, avant tout, la littérature ecclésiastique, celle de la prose ; aussi ne citera-t-il qu'un seul auteur (Juvencus), lequel ne fut que poète : il faut assurément mettre cette restriction sur le compte de l'exclusivisme de ce développement littéraire lui-même jusqu'à l'époque de la composition du livre. Saint Jérôme n'a pas pris le *Brutus* de Cicéron pour modèle, en composant son catalogue des écrivains chrétiens ; il s'est appuyé de l'ouvrage identique de Suétone, en ce sens qu'à chaque écrivain est consacré un article spécial, sans qu'un lien quelconque réunisse les articles entre eux.

Saint Jérôme nous présente, dans cent trente-cinq chapitres, un nombre égal d'auteurs dont le premier est l'apôtre saint Pierre et le dernier l'auteur même du travail. Leur vie et leurs ouvrages donnent lieu à des notices plus ou moins développées, écrites dans le genre anecdotique à la façon de Suétone, proportionnellement au nombre plus ou moins considérable de matériaux dont saint Jérôme a, du reste, à déplorer la pénurie (2), ou encore, selon qu'il jugeait digne ou nécessaire de transmettre à la postérité ce qu'il savait. A ce dernier point de vue, son procédé est très subjectif. Quand un auteur a beaucoup écrit et que saint Jérôme a lieu de supposer qu'on

1. Avec cela concorde le second titre, encore plus exact : *De Scriptoribus ecclesiasticis* qu'on pourrait, d'après saint Jérôme, donner à cet ouvrage ; v. p. 221, remarque 1.

2. Il n'avait pas de prédécesseurs, dit-il : l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe lui a seule rendu de grands services (v. la Préface). Il l'a aussi largement mise à profit, et souvent même il l'a traduite mot à mot. — Il serait à désirer qu'on entreprît une étude sur les sources de cet écrit remarquable, ainsi que sur le genre de sa composition.

connaît suffisamment ses ouvrages, il ne prend pas la peine de les signaler. Ainsi procède-t-il pour saint Cyprien; c'est encore ce qui a lieu pour Tertullien : il n'en cite que quelques-uns, obéissant en cela à des égards déterminés; ou bien encore il renvoie le lecteur à quelque autre de ses propres écrits, dans lequel il traite des ouvrages en question : c'est le cas pour Origène. Cette hâte, ce laisser-aller et cet arbitraire ne se montrent pas avec moins d'évidence dans le classement des auteurs. Comme Suétone, dans son ouvrage, saint Jérôme a bien eu en vue l'ordre chronologique; mais il ne l'observe que d'une manière tout à fait générale et il ne craint pas de classer saint Athanase avant saint Antoine, dont il a été le biographe. L'oubli qu'il a commis envers un apologiste comme Athénagore ne peut pas s'expliquer autrement.

D'autres auteurs qu'il ne mentionne pas lui auront sans doute été inconnus; enfin c'est pour un même motif que nous le voyons admettre, d'autre part, le juif Philon « Philo Judæus » et Lucius Annæus Seneca, le premier, à cause d'un écrit qu'une erreur seule a fait appliquer aux chrétiens, le second, à cause de sa correspondance falsifiée avec saint Paul. La crédulité de saint Jérôme en ce qui regarde ce dernier cas est bien pardonnable pour son siècle : nous devons lui être reconnaissants de la critique historique et littéraire qu'il a su déployer dans les autres parties de son ouvrage. S'appuyant par exemple sur le style de Minucius Félix, il se refuse à reconnaître en lui l'auteur du livre *De fato*, qu'on lui attribuait jusque-là; ou bien encore, en parlant de saint Hilaire, il fait cette remarque : « on dit qu'il a fait un commentaire sur le Cantique des cantiques; mais je ne connais pas cet ouvrage ». En général l'auteur ne porte de jugement ni sur les écrits ni sur les écrivains (1), quelque autorisé qu'il y soit par son talent, surtout en ce qui regarde le style, ainsi que le montrent la plupart de ses lettres (2).

1. C'est à dessein qu'il s'abstient de juger les auteurs vivants, v. c. 124 où il dit: « Ambrosius, Mediolanensis Episcopus usque in præsentem diem scribit, de quo, quia superest, meum judicium subtraham, ne in alterutram partem aut adulatio in me reprehendatur, aut veritas. »

2. V. notamment, outre la lettre déjà citée à Magnus (Ep. 70), celle qu'il adresse à Paulin (Ep. 58) et dont je parlerai encore plus loin.

Ce défaut donne au livre une sécheresse et une aridité qui le font ressembler parfois à un vrai catalogue; mais, d'un autre côté, il rehausse le caractère objectif de la narration, lequel se montre en ce qui concerne les écrivains hérétiques, qu'il n'exclut ni ne maltraite. Là est même la raison de l'importance de cet ouvrage fondamental : il sert de base aux écrivains postérieurs, et, quelque imparfait qu'il soit, il n'en demeure pas moins comme un témoignage de l'immense érudition de l'auteur et comme une source, unique pour nous, sous beaucoup de rapports, de l'histoire et de la littérature (1).

Un autre ouvrage historique de saint Jérôme, beaucoup moins original, il est vrai, eut néanmoins une tout autre signification au point de vue de la littérature et de la civilisation du moyen âge : je veux parler du remaniement et continuation de la chronique d'Eusèbe : il le composa en 388, et il ne comprend à proprement parler qu'une partie de la Chronique universelle, les tables chronologiques (2). Ce sont des tables où, à partir de la naissance d'Abraham, l'auteur enregistre d'une manière synchronique les années des dynasties qui font successivement leur apparition dans l'histoire : des Assyriens à partir de Ninus, et Abraham naquit, selon Eusèbe, dans la quarante-troisième année de son règne ; des Grecs (où l'on voit apparaître en même temps plusieurs dynasties, après les différents règnes) ; des Égyptiens, des Juifs, des Mèdes, des Perses, des Macédoniens, des Latins aussi à partir d'Enée, des Romains en commençant par Romulus et une deuxième fois par Octavien. Les Olympiades y sont également indiquées. A côté des dates correspondantes se trouvent très brièvement cités les événements les plus mémorables. Telle est à peu près la nature de l'ouvrage; à s'en tenir à la préface d'Eusèbe qui le démontre suffisamment, il a pour tendance de com-

1. On reconnut bientôt l'importance de cet ouvrage, ainsi que le montre entre autres choses la traduction en langue grecque faite par un contemporain, Saphronias qui avait déjà traduit en cette langue d'autres écrits de saint Jérôme. (Voy. *De vir. ill.*, c. 134.)

2. *Eusebii Chronicorum Canonum quæ supersunt*, ed. A Schœne, Berlin, 1866, in-4 ; A. Schœne, *Quæstionum Hieronymianarum capita selecta*, Leipzig, 1864; v. Gutschmid, *Compte rendu de l'éd. de Schœne* dans le *Jahrbuch für Philol.*, vol. XCV, 1867.

parer ensemble l'histoire profane et l'histoire sainte et de déterminer les rapports chronologiques de l'une avec l'autre. Le but principal du livre est de faire voir que Moïse, « le premier de tous les prophètes avant la venue du Messie, » promulgua la loi divine, avant que le culte païen, dans le sens strict du terme, c'est-à-dire le culte des Grecs, ne prît naissance. D'après les résultats obtenus par Eusèbe, Moïse serait le contemporain de Cécrops « qui, le premier de tous, donna un nom à Jupiter, imagina les statues des dieux, érigea des autels et offrit des sacrifices. » La religion et la sagesse du peuple choisi sont donc antérieures à la mythologie et à la culture classique. Eusèbe n'était pas le premier à marcher sur cette voie; il avait eu des prédécesseurs, notamment dans la personne de Julius Africanus et dans celle d'Hippolyte, évêque de Portus, qui avaient écrit aussi leurs ouvrages en grec. Celui d'Eusèbe toutefois les distançait de beaucoup, quant à la disposition et à l'exécution : la première comprenait l'histoire universelle et la seconde embrassait plus de détails.

L'ouvrage d'Eusèbe, dont l'original est aujourd'hui perdu, se divisait en cinq parties : la première s'étendait jusqu'à la guerre de Troie, la seconde jusqu'à la première Olympiade, la troisième jusqu'à la deuxième année du règne de Darius, la quatrième jusqu'à la mort du Christ et la cinquième jusqu'à la fin, c'est-à-dire jusqu'à la vingtième année du règne de Constantin. Saint Jérôme y a joint une sixième partie : c'est la continuation de cet ouvrage jusqu'à l'époque où il vivait. c'est-à-dire jusqu'à la mort de Valens, en 378. Il a donc travaillé ici avec une entière indépendance. Il dit lui-même dans la préface, qu'il s'en est tenu, pour le reste, à une traduction pure et simple, seulement dans la première partie. Pour les quatre autres il ne s'est pas seulement contenté d'y faire des additions; il a de plus modifié l'ordre chronologique (1). Les additions ont surtout rapport à

1. Par exemple, en ce qui a trait à la durée du règne des empereurs; v. Mommsen, sur les sources chronologiques de la Chronique de saint Jérôme, dans les *Dissertations de l'Acad. roy. de Saxe* pour les sciences, Classe de philol. histor., I, p. 671. Par rapport à la chronologie des Papes, où saint Jérôme, au lieu de suivre la synchronie des empereurs de la chronique d'Eu-

l'histoire romaine tant politique que littéraire ; la source où il a puisé pour celle-ci est le livre de Suétone *De viris illustribus*, tandis que le *Breviarium* d'Eutrope lui a fourni les matériaux pour la première. Il a de plus mis à profit, pour l'histoire romaine, deux autres ouvrages historiques écrits en latin, une Histoire de l'origine du peuple romain, et une Chronique de la ville de Rome, conservée dans un recueil fait au milieu du IVe siècle (1). Les additions empruntées à ces sources ne sont, pour la plupart, que des extraits, souvent faits à la hâte, en sorte que saint Jérôme omet des points essentiels et qu'on a de la peine à ressaisir le sens. Dans la préface que le saint docteur adresse à deux amis, il dit lui-même que son ouvrage est né dans le tumulte, et il fait appel à leur indulgence, attendu qu'il l'a dicté très rapidement au copiste. Il est donc très probable que les omissions qui rendent le sens incompréhensible doivent, en bonne partie, être mises sur le compte de ce dernier, de même qu'il est facile d'expliquer les quelques autres erreurs comme résultant d'un mot mal entendu (2). Le choix même de ces additions est assez arbitraire et l'ordre chronologique y est fréquemment inexact.

Dans ce livre, de même que dans son ouvrage sur l'histoire de la littérature, notre Père de l'Église encourt donc plusieurs reproches : il n'a d'abord ni la solidité d'érudition ni le soin nécessaires ; il manque ensuite du sentiment vraiment historique. Non seulement, en effet, il a trop peu de respect pour la chronologie ; mais encore il ne sait pas discerner les détails qui ont une importance pour tous les temps d'avec ceux qui n'en ont que pour le moment actuel ; tout au moins ne sait-il pas les montrer sous leur vrai jour. Ce défaut éclate en particulier dans le dernier chapitre : c'est celui qu'il a ajouté et c'est celui-là même qu'ont pris pour modèle les écrivains

sèbe, a suivi celle de son histoire ecclésiastique, voy. Lipsius, *Catalogue des Papes* par Eusèbe, p. 13 et sq. — On peut contrôler les rapports qui existent entre le travail de saint Jérôme et celui d'Eusèbe, à l'aide d'une traduction arménienne qui nous reste de l'œuvre de ce dernier.

1. Voy. Mommsen, *c. Op.*, p. 680 et sq.

2. C'est à quoi n'a pas songé Mommsen. Ainsi s'explique, par exemple, dans le passage qu'il cite p. 673 (première ligne) le « et, » lequel n'a aucun sens et doit à coup sûr être remplacé par « aut. »

qui, après lui, ont fait la chronique de leur siècle en la rattachant à celle de saint Jérôme. Si nous considérons, en effet, l'espèce de bigarrure des notices de ce livre, nous y verrons qu'on peut y trouver jusqu'à quatre catégories principales. Nous les ramenons à l'ordre suivant : 1° *Événements politiques*, combats, sièges, séditions; avènement au trône et mort des *imperatores*, aussi bien que des Césars; nominations d'employés supérieurs, par exemple, des préfets du prétoire, notamment en Gaule; achèvement d'édifices publics et importants. — 2. *Événements ecclésiastiques*, tel que synodes, ordinations des papes et d'évêques très en vue, leur mort; apparition d'hérétiques, persécutions des orthodoxes, martyre et funérailles. — 3. *Événements littéraires*, indication des écrivains chrétiens et des philosophes païens, des grammairiens et des rhéteurs à l'époque où ils ont brillé de tout leur éclat. — 4. *Phénomènes*, tremblements de terre, inondations, éclipses de soleil; grêle, famine, peste, etc. Toutes ces catégories sont traitées avec le même soin, quoique la deuxième occupe une plus large place ; mais la remarque que nous avons faite plus haut relativement aux additions faites par saint Jérôme au texte d'Eusèbe s'applique aussi au choix de ces notices : il est arbitraire; tandis que les événements les plus importants sont passés sous silence, nous voyons des données essentiellement secondaires, enregistrées pour des considérations toutes personnelles (1). Ajoutons à cela que la concision de l'expression, suite naturelle de ces ouvrages de nomenclature, s'était glissée alors dans le domaine de l'histoire; elle avait été mise à la mode par les *bréviaires* qui étaient en vogue : elle plaçait donc en fait sur le même pied les événements les plus dignes de passer à la postérité et les moins importants. Saint Jérôme ne fit, en général, presque rien pour parer à cet inconvénient; c'est seulement lorsque l'intérêt personnel le stimule, qu'il s'étend longuement, même sur des faits

1. Pour ne citer qu'un seul exemple, mais frappant, nous trouvons dans la 11e année de Valentinien : « Aquileinses clerici quasi chorus beatorum habentur. » C'est par le même motif qu'il nous donne des détails les moins importants sur la vie monastique.

qui n'ont que très peu de valeur au point de vue historique (1). Son travail n'était donc point de nature à indiquer la véritable route aux chroniqueurs de l'avenir.

Voilà quels sont les ouvrages de saint Jérôme qui, appartenant directement au domaine de la littérature générale, ont une valeur littéraire et historique de la plus haute importance. Il a aussi, nous l'avons vu en esquissant sa vie, composé un certain nombre d'écrits polémiques, ainsi qu'une longue série de commentaires, assez étendus pour la plupart, sur des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, notamment sur les Prophètes. Ajoutons-y encore diverses traductions. Parmi les écrits polémiques, le premier en date nous offre un certain intérêt à cause de la forme artistique qu'il a choisie, je veux dire celle du dialogue. Il y prend à partie les Lucifériens et nous montre un partisan de leur doctrine disputant contre un orthodoxe. Mais cette forme artistique rappelle encore l'école et c'est plus en avocat qu'en philosophe qu'il se sert du dialogue. Cette même forme se retrouve encore dans le dernier de ses écrits polémiques, dans les trois livres contre les Pélagiens. Du reste, cet ouvrage ne rentre pas plus que le précédent dans notre cadre, à cause du fond qui est purement dogmatique. Cette remarque s'applique aussi, en général, à ses livres contre Rufin; mais, réunis aux apologies que ce dernier écrivit contre saint Jérôme, ils nous fournissent des renseignements précieux pour établir la biographie de notre auteur et le bien caractériser; la forme elle-même en est souvent brillante. Les écrits contre Helvidius, Jovinien et Vigilantius, dont nous avons indiqué plus haut le sujet, offraient un intérêt bien plus général; la polémique du premier est relativement modérée, tandis que, dans les deux autres, elle dépasse les bornes du goût et de la bienséance; on y trouve, au lieu d'arguments, assez souvent des injures et cela dans un style brillant d'avocat et de sophiste qui, plus que tout autre chose, montre la faiblesse de la cause défendue par saint Jérôme. C'est dans ses commentaires de la Bible, de même que dans

1. Par exemple, dans la 10e année de Valentinien, la nouvelle qui concerne Mélanie.

ses versions, qu'éclate, plus encore que dans aucun autre de ses ouvrages, son immense érudition : bien plus, ils nous révèlent chez lui un véritable esprit scientifique. Si saint Jérôme ne renonce pas à l'explication allégorique, il veut pourtant, avant toutes choses, qu'on détermine le sens historique qu'il s'efforce d'établir en s'appuyant sur l'histoire, sur l'antiquité et sur la langue. Mais ses commentaires, par suite de cette tendance louable, n'ont exercé aucune influence sur la littérature générale. Par contre, son remaniement de la Bible latine offre, au point du vue de la linguistique, le plus grand intérêt littéraire; l'Église, comme on sait, adopta ce travail. En fait d'expression latine, le Livre des livres devait faire loi et servir de modèle à l'ensemble du clergé.

CHAPITRE IX

SAINT AUGUSTIN.

A l'étudier sous le rapport de la forme, saint Jérôme a une portée immense pour la littérature du moyen âge en Occident; mais, pour les idées, saint Augustin occupe, entre tous les Pères latins, la première place comme penseur, ainsi que pour l'originalité. Si parmi les trois grands écrivains qui dominent à la fois cette époque et les siècles suivants, saint Ambroise s'offre à nous comme un homme de caractère, et saint Jérôme comme un homme de talent, on peut dire que saint Augustin est un homme de génie. C'est par lui que le règne de la spéculation passa de l'Orient en Occident. Sa riche individualité, à laquelle la vie de l'âme et celle de l'esprit concouraient en proportions également grandes, a combattu avec plus de succès le magnifique combat qui devait faire triompher des idées anciennes et païennes, les idées nouvelles et chrétiennes. L'histoire de sa vie, en nous faisant assister nous-mêmes à ce combat dans un de ses ouvrages qui est comme un miroir

où sa personnalité vient se réfléter, acquiert un si vif intérêt, au point de vue de l'histoire et de la civilisation, que nous ne pouvons nous empêcher de la retracer en détail.

Aurelius Augustinus (1) naquit en 354, à Tagaste, petite ville de la Numidie. Son père, l'un des personnages les plus en vue dans la cité, était païen; il le resta jusque dans les derniers mois qui précédèrent sa mort (371). Sa mère, sainte Monique, était au contraire attachée avec enthousiasme au christianisme, qu'avaient aussi embrassé ses parents. C'est ainsi que, dans sa famille même, le contraste entre paganisme et christianisme se trouvait représenté. Cette excellente mère, à l'âme riche et à l'esprit ardent, nous fait admirablement voir quels beaux fruits le christianisme pouvait produire dans un cœur de femme. Elle eut sur ce fils, qui tenait de son père la passion des natures africaines, une influence considérable. L'amour qu'elle lui témoignait, et que celui-ci lui rendait avec usure, éveilla et fit grandir dans son âme le germe de tout bien et de toute grandeur. Le talent remarquable de saint Augustin, son talent oratoire surtout, s'était manifesté déjà dans l'école de sa ville natale, où il avait appris les premiers éléments de la grammaire : Virgile était devenu son auteur favori, tandis qu'Homère l'avait rebuté à cause des difficultés de la langue grecque. Son père le destinait à la carrière de rhéteur, laquelle conduisait aux plus hautes positions que l'on pût ambitionner : il l'envoya d'abord à Madaure, au prix de grands sacrifices, puis à l'université même de Carthage pour y étudier la rhétorique.

Mais quoique Augustin s'y fût déjà beaucoup distingué dans l'éloquence judiciaire, l'impression profonde et durable que fit

1. S. Aurelii Augustini *Opera omnia post Lovaniensium theologorum recensionem castigata denuo ad mss. codd. etc.*, opera et studio monachor. S. Benedicti e congreg. S. Mauri. Ed. Parisina altera. 11 tom., 1863 et sq.; S. Augustin, *De Civitate Dei libri XXII, iterum recogn. Dombart.* 2 vol., Leipzig, 1877; Aur. Augustini, *De rhetorica quæ supersunt; in*: *Rhetores lat. minor.*, Ex codd. emend. C. Halm. Leipzig, 1863; S. Augustini, *Ars grammatica cum prolegg, ed. F. Weber*, Marbourg, 1861 (Programme); Bœhringer, *Die Kirche Christi und ihre Zeugen.* Vol. I, 3 Parties, Zurich, 1844; Poujoulat, *Histoire de saint Augustin, sa vie, ses œuvres*, 3 vol., Paris, 1845; Bindemann, *Der heil. Augustinus*, 3 vol., Leipzig, 1854-69.

sur lui l'*Hortensius* de Cicéron ne laissa pas de montrer que sa nature était plutôt dirigée vers les spéculations. Dans ce livre, qui est une introduction à l'étude de la philosophie, il trouva d'abord la recherche de la vérité et l'amour de la sagesse, posés comme le plus haut problème de la vie : il s'appliqua avec d'autant plus d'enthousiasme à le résoudre, qu'il se trouvait plus enchaîné dans les liens de la sensualité et qu'il en ressentait tout le poids. C'est alors qu'il se tourna vers l'Écriture sainte afin d'y chercher la vérité : le christianisme de son enfance, en effet, quelque refoulé qu'il eût été par les études profanes, avait encore conservé une place dans le fond de son cœur; Augustin ne pouvait s'imaginer que la vérité fût séparée du nom de Jésus-Christ. Mais la Bible le rebuta par sa forme; elle ne lui sembla pas digne d'être mise en comparaison avec la magnificence cicéronienne. Néanmoins, cette tendance à mettre en harmonie le but de la philosophie avec la religion révélée resta vivace en lui; elle le jeta même dans les bras de la secte des manichéens dont la doctrine offrait un étrange amalgame de paganisme et de christianisme. La façon dont il se représentait les choses contribuait encore à attirer davantage vers cette secte un jeune homme pris, comme il l'était, dans les liens de la chair: plus était rude le combat qu'il avait à livrer à la sensualité, plus aussi il se montrait disposé à accepter le dualisme de la secte, lequel opposait un être mauvais à un être bon. Augustin ne se plongea pas cependant dans cette théosophie orientale de manière à être infidèle à ses études classiques; il lisait avec amour non seulement les poètes de Rome, ses orateurs et surtout Cicéron qu'il affectionnait particulièrement, mais encore Aristote, et surtout son livre des *Catégories*.

Ses études finies, il s'établit d'abord à Tagaste, puis à Carthage, comme professeur de rhétorique. Dans cette dernière ville il eut plus d'une fois l'occasion de satisfaire son ambition, notamment lorsqu'il fut publiquement couronné pour un poème mis au concours. C'est là aussi qu'il composa son premier ouvrage, aujourd'hui perdu, *De pulchro et apto*, dont le sujet témoigne en même temps de la direction spéculative de son esprit et de la base classique de son éducation. Grâce à ces fondements solides il s'arrêta sur la pente glissante du mani-

chéisme et ne donna pas complètement dans les idées de cette secte orientale, bien que l'influence de sa doctrine se fasse sentir ça et là dans cet ouvrage et en entrave la marche. Il parvint néanmoins à s'en débarrasser peu à peu : malheureusement, le moyen de se délivrer d'une erreur consistait, pour lui, à tomber dans une autre. Saint Augustin s'adonna donc à l'astrologie : c'était une science à la mode à cette époque, surtout en Afrique. Pour s'en occuper, il aborda l'étude des écrits sur les mathématiques et l'astronomie, et ces lectures firent naître en lui les doutes les plus sérieux sur la vérité du système religieux des manichéens, dans lequel la lune et le soleil jouaient un rôle essentiel. Ces doutes ne pouvaient être éclaircis même par le Sage le plus remarquable de la secte : et comme ce sage ne se montrait à lui qu'avec un savoir médiocre, Augustin comprit que la sagesse, si fort vantée, des « élus » de la secte, n'avait aucune base scientifique. Il se détacha donc intérieurement du manichéisme, sans rompre encore toutefois avec lui d'une manière ostensible.

Peu de temps après, au printemps de l'an 383, il quitta Carthage pour se rendre à Rome, où il ne tarda pas à attirer l'attention. Il y avait six mois à peine qu'il y était installé, quand le préfet de la ville, Symmaque, eut à envoyer à Milan un professeur de rhétorique, auquel on assignait un traitement considérable. Son choix tomba sur Augustin. Le séjour du jeune homme à Milan eut la plus haute importance pour son développement intérieur. Après avoir rejeté le manichéisme, il s'était adonné avec passion à la philosophie grecque et principalement à la doctrine des académiciens, dont le scepticisme de doctrine correspondait à son scepticisme propre ; mais il ne fit que s'affermir de plus en plus dans le doute de pouvoir arriver à la connaissance de la vérité. Toutefois, en allant à Milan il entrait dans la sphère qu'embrassait la puissante influence de saint Ambroise ; il chercha en effet à faire sa connaissance personnelle, et cette influence devait lui donner avant peu l'impulsion nécessaire pour se détacher petit à petit du scepticisme et retourner au christianisme. L'éloquence si connue de saint Ambroise fut pour lui comme une séduction qui l'attira à l'église ; bientôt le fond de ses

sermons l'attacha plus encore que la forme. A la lumière de la doctrine chrétienne il vit s'évanouir la plupart de ses doutes. L'explication allégorique dont se servait saint Ambroise fit disparaître notamment à ses yeux l'anthropomorphisme si rebutant de l'Ancien Testament et mit ce livre en harmonie avec la nouvelle Loi. Ce genre d'explication devait, en outre, fournir à l'activité de spéculation et d'imagination d'Augustin l'aliment qu'il avait précisément recherché dans le manichéisme. A partir de ce moment, la Bible eut pour lui de tout autres charmes. — Il se rattacha donc à l'Église, du moins comme catéchumène; il ne pouvait encore se résoudre à lui appartenir tout entier par le baptême, car il ne se sentait point encore assez convaincu d'y trouver enfin cette vérité recherchée si longtemps : il voulait arriver, pour la doctrine de la religion, à une certitude mathématique. Le scepticisme n'était pas encore complètement vaincu en lui. Les considérations et les questions les plus importantes, par exemple, celles de l'immatérialité de Dieu et l'origine du mal, le torturaient encore : il n'y trouvait pas de réponse, ou, du moins, les réponses qu'il avait ne le satisfaisaient pas.

Au milieu de cette phase d'angoisses et de doutes, quelques écrits néo-platoniciens, traduits dans la langue latine, lui tombèrent entre les mains. Il les étudia avec une curiosité d'autant plus grande, qu'il crut y découvrir plusieurs traits de parenté avec la doctrine chrétienne. Ces études produisirent en lui un remarquable effet ; elles débarrassèrent son esprit des procédés encore sensuels qu'il avait pour se représenter les choses ; il put enfin concevoir Dieu d'une manière tout à fait spirituelle et ne voir dans le mal qu'une privation du bien (*privatio boni*). Mais l'affranchissement de son cœur n'était pas encore complet; il saisit de nouveau la Bible et ce fut surtout l'étude des lettres de saint Paul qui le gagna à la doctrine de l'Église relativement à la personne du Christ. Maintenant plus rien ne manquait, il est vrai, à sa conviction chrétienne, mais il sentait que pour être, conformément à l'esprit de son époque, un vrai chrétien, un chrétien parfait, il fallait de plus mener une vie ascétique. Ce fut encore pour lui un long et rude combat avant de s'y déterminer. Plus que jamais il sem-

blait à la veille d'embrasser dans le monde cette carrière brillante, objet de son ambition; il nourrissait le projet de se marier, après avoir rompu, au prix des plus rudes sacrifices, des liens qui depuis des années l'attachaient à une femme; l'aiguillon de la sensualité semblait lui faire un besoin de ce commerce charnel. Eh quoi! il faudrait donc pour toujours renoncer à tout ce bonheur terrestre!... Un accident le sauva de ce pas difficile. Un Africain, son compatriote, étant venu le voir, il l'entendit parler, pour la première fois, de saint Antoine et de l'effet admirable qu'avait pu produire, sur deux jeunes gens illettrés et déjà fiancés, l'histoire de sa vie écrite par saint Athanase : après l'avoir lue, ceux-ci se démirent de leurs fonctions, pour se consacrer à la vie solitaire, tandis qu'à leur exemple, leurs fiancées embrassèrent la même vie et prirent le voile. Ce récit produisit une telle impression sur Augustin et le saisit si fortement, qu'il n'hésita plus à se consacrer pour toujours à la vie spirituelle.

Il renonça donc à sa chaire de professeur (386) et se retira d'abord, aux environs de Milan, dans la maison de campagne d'un ami, afin de s'y préparer tout un hiver au baptême : la cérémonie devait avoir lieu à Pâques, l'année suivante. Là, dans un cercle d'amis qui partageaint les mêmes idées; entouré de sa mère, de son fils Adéodat et de quelques élèves, il mena une vie religieuse partagée entre la philosophie et la contemplation; par manière de récréation, il surveillait les travaux des campagnes. Il causait philosophie avec les personnes de son entourage, comme pour chercher une compensation aux charmes du professorat d'autrefois; or, c'est de ces conversations que sortirent les premiers écrits qui nous restent de lui. Ils n'ont pas encore un caractère absolument chrétien ; c'est plutôt, dans un cadre chrétien, un tableau fait avec les couleurs de son éducation philosophique et de son commerce avec Platon. Revenu à Milan, il se livra, avec une nouvelle ardeur, à ses études, et l'enseignement oral du maître fit dès lors place aux enseignement de l'écrivain. Il commença un ouvrage sur les sept arts libéraux, la Grammaire, la Musique, la Dialectique, la Rhétorique, la Géométrie, l'Arithmétique et la Philosophie. La Grammaire seule fut achevée à

Milan ; la Musique fut terminée, en partie du moins, seulement plus tard; les autres livres restèrent inachevés, car ils ne contiennent que les premiers principes de ces sciences (1).

Après avoir reçu le baptême (387), Augustin résolut de retourner dans sa patrie avec deux de ses amis intimes, pour s'y consacrer entièrement à Dieu par une vie retirée. Mais sainte Monique, qui l'accompagnait, mourut à Ostie pendant le voyage, et cet accident retarda environ d'une année son retour. Augustin la passa à Rome où il mit la main à son ouvrage célèbre sur le *Libre arbitre* et à la série de ses écrits polémiques contre les manichéens; tel est par conséquent, au point de vue purement théologique, le début de sa carrière d'écrivain. Il arriva en Afrique pendant l'automne de 388. Il se rendit aussitôt, avec ses amis, dans la petite campagne qu'il avait héritée de ses parents, près de Tagaste : là, retiré du monde, il s'adonna, pendant trois ans, en leur compagnie, à la contemplation, à la science et à l'agriculture, autant que l'exigeait encore le petit bien qui lui restait, car il en avait vendu la majeure partie pour secourir les pauvres. Il y continuait, en quelque sorte, la vie de Cassiciac et maints écrits furent la conséquence de cette vie solitaire. Un voyage à Hippone-la-Royale le tira de cet isolement. La renommée que lui avaient acquise sa piété et son érudition était déjà si grande, que le peuple d'Hippone, réuni dans l'église, le choisit pour pasteur en faisant violence à sa volonté ; il lui arrivait exactement ce qui était arrivé à saint Ambroise. Quatre ans plus tard, il fut nommé évêque coadjuteur d'Hippone ; c'était sans doute battre en brèche les traditions reçues, mais tel était le désir du vieil évêque : et comme ce dernier mourut un an plus tard, Augustin resta seul chargé de ces fonctions importantes.

L'activité extraordinaire qu'il déploya, dès le début, rappelle celle de saint Ambroise, qu'il avait d'ailleurs pris pour modèle : les pauvres et les persécutés trouvèrent toujours auprès de lui accès et soutien ; il donna, pour racheter les prisonniers de guerre, les vases sacrés eux-mêmes, et il déploya

1. *Retract.*, I, c. 6.

pour l'éducation morale de sa paroisse le zèle le plus infatigable. Comme prédicateur, il brillait par son talent d'orateur et de dialecticien ; il parlait avec facilité et souvent même sans préparation. En même temps, il combattait les diverses sectes hérétiques ; elles pullulaient alors, surtout en Afrique, où il y avait les manichéens surtout, les donatistes et les pélagiens : il le fit avec tant de succès, que l'Église lui dut, en grande partie, d'en triompher. Pendant cette vie active et consacrée aux labeurs de l'épiscopat, Augustin n'avait pas cependant complètement renoncé à la vie contemplative du cloître ; à Hippone même il avait fondé un couvent qu'il habita en personne. Cette maison devint une pépinière de la vie monastique pour le nord de l'Afrique. Il trouva moyen d'y continuer encore ses travaux littéraires. C'est là que ses principaux ouvrages virent le jour. L'empire romain commençait alors à chanceler : les dernières années de sa vie furent attristées par sa chute, chute terrible, qui ébranla l'Afrique. La proclamation de l'indépendance prononcée par le gouverneur Boniface fit éclater une guerre civile terrible, laquelle fut suivie des dévastations des Vandales. Ils faisaient le siège d'Hippone, lorsqu'Augustin mourut, en 430, à l'âge de soixante-seize ans.

Le nombre des écrits de saint Augustin est très considérable : quatre ans avant sa mort, il énumère lui-même dans ses *Rétractations* (1), dont j'aurai à parler plus loin, quatre-vingt-treize ouvrages en deux cent trente-deux livres, sans compter ses nombreuses lettres et ses sermons. Il écrivit même encore après cela un certain nombre de livres. Le plus grand nombre de ces ouvrages est parvenu jusqu'à nous; mais la plupart, purement théologiques, sont par là même étrangers au domaine de notre étude.

Parmi les ouvrages de saint Augustin qui appartiennent au cadre de la littérature générale, il faut compter précisément les *Confessions* et la *Cité de Dieu*, les deux ouvrages les plus originaux qu'il ait écrits et ceux-là mêmes qui, dans toute son œuvre, sont le mieux marqués au coin de son

1. Cf. *Retractas*, II, 6-17.

génie. Tous deux ont, pendant des siècles, exercé une influence considérable sur d'innombrables lecteurs : celle du premier s'est même fait sentir, au point de vue littéraire, jusque dans les temps modernes. C'est dans ces deux ouvrages que nous pouvons en même temps connaître le mieux l'individualité de saint Augustin ; l'un nous introduit, en effet, dans l'intime de son cœur et nous révèle, dans sa plénitude, la variété de sa vie secrète, tandis que l'autre nous dévoile, par les idées grandioses qu'il étale à nos yeux, l'élévation de sa culture intellectuelle, la profondeur et l'originalité de sa pensée et l'immense étendue de son savoir. L'imagination a aussi dans tous deux une grande part ; elle se manifeste par une vive représentation du passé, dans les *Confessions*, et, dans la *Cité de Dieu*, par un tableau hardi des choses du monde à venir. Ils ont donc l'un et l'autre une intime connexion relativement à l'individualité de l'auteur qui s'y trouve fortement imprimée, mais ils se suppléent aussi l'un l'autre, comme nous le verrons, sous un autre rapport.

Les *Confessions* sont divisées en treize livres : les trois derniers n'ont presque aucun lien avec les autres, qui forment l'ouvrage proprement dit. Dans les neuf premiers, saint Augustin raconte son histoire, c'est-à-dire l'histoire de sa vie intérieure, morale et intellectuelle jusqu'à la mort de sa mère : elle arriva en 387, et c'est par conséquent l'histoire de sa vie jusqu'à sa trente-troisième année. Le neuvième livre se termine par une prière pour sa mère, dont il vient de raconter les funérailles. Le dixième livre a pour but de nous montrer, ainsi qu'il s'exprime lui-même (1), quel homme était Augustin à l'époque où il esquissait les *Confessions*, c'est-à-dire ce qu'il était intérieurement, et en même temps, quel était, dix ans après le récit des événements, l'état de son développement. Ce fut, en effet, vers sa quarante-troisième année qu'il composa cet ouvrage. Le livre dixième ne forme pas

1. *Confess.* X, c. 3 : « Sed quis adhuc sim, ecce in ipso tempore confessionum meorum, et multi hoc nosse cupiunt qui me noverunt et non noverunt, qui ex me vel de me aliquid audierunt ; sed auris eorum non est ad cor meum, ubi ego sum quicumque sum. Volunt ergo audire confitentem me quid ipse intus sim... »

seulement un épilogue, il a les rapports les plus intimes avec les neuf premiers : dans ceux-ci, l'auteur n'a guère conduit l'histoire de sa vie que jusqu'à son entière conversion au christianisme, laquelle fut scellée par le baptême; il n'a dépeint que la période où, après avoir cherché Dieu et la vérité, il eut enfin le bonheur de les trouver. Dans le dixième livre, il nous fait voir en quelque sorte, les fruits que cette vérité a produits en lui, quelle est sa connaissance actuelle de Dieu et sa vie morale, quel est enfin l'état où il se trouve par rapport aux tentations de la chair et du monde. Les trois derniers livres sont une explication de l'histoire dans la création de la Genèse, ou, pour mieux dire, ce sont des méditations sur cette histoire elle-même. Saint Augustin ne fait qu'indiquer le lien qui réunit cet appendice au corps de l'ouvrage : après avoir montré, dans les livres précédents, comment Dieu l'a conduit jusqu'à la faveur de prêcher sa parole et d'offrir le saint sacrifice, il veut maintenant rendre témoignage de cette vocation « confesser à Dieu sa science et son ignorance » et lui offrir, en expliquant la Bible, le sacrifice de ses pensées et de sa langue : il n'en est, en effet, redevable qu'à l'illumination divine elle-même (1). Ne perdons pas de vue qu'à l'occasion de ces commentaires et de ces méditations, saint Augustin traite souvent à fond une série de questions soit dogmatiques, telles que le mystère de la Trinité, soit philosophiques, telles que la doctrine du temps. Les trois derniers livres sont donc comme un supplément important du dixième livre. Saint Augustin achève d'y esquisser le portrait de l'auteur des *Confessions*.

Telle est la composition, tel est le contenu de cet ouvrage célèbre qui n'a atteint une semblable importance que par l'originalité de la forme. Le fond, en effet, se trouve encadré dans

1. Le lien qui rattache ces derniers livres avec le corps de l'ouvrage me paraît indiqué dans les passages suivants du c. I, l. XI : « Ecce narravi tibi multa... Quando autem sufficio lingua calami enuntiare omnia hortamenta tua, et omnes terrores tuos, et consolationes, et gubernationes quibus me perduxisti prædicare verbum et sacramentum tuum dispensare populo tuo ? Et si sufficio hoc enuntiare ex ordine, caro mihi valent stillæ temporum. Et olim inardesco meditari in lege tua et in ea *tibi confiteri scientiam et imperitiam meam,* primordia illuminationis tuæ et reliquias tenebrarum mearum... Domine Deus meus, intende orationi meæ; et da quod offeram tibi, etc., etc. »

la forme d'un épanchement que saint Augustin fait à Dieu lui-même : de là son titre. C'est à Dieu en effet qu'il s'adresse, et à lui qu'il fait d'abord ses aveux. Il se propose de lui rendre compte de sa vie ; il veut ne lui rien cacher, à lui qui sait tout, afin de mériter, par le repentir, sa grâce et le pardon de ses fautes. C'est ainsi que non seulement ses actions et ses pensées, mais ses sentiments eux-mêmes, prennent place dans le cadre de sa narration, Or, comme Dieu ne regarde, en toutes choses, que l'intention, saint Augustin passe avec soin en revue les motifs de sa conduite, et soumet le cœur humain à une analyse psychologique des plus minutieuses. Le cœur parle, en même temps, dans ce livre, un langage très éloquent : tantôt, par exemple, c'est lorsqu'il se donne à Dieu dans un amour sans réserve et qu'il pleure ses fautes ; tantôt, c'est quand la perte des êtres les plus chers qu'il avait au monde, un ami de sa jeunesse, et surtout sa mère, suffit à éveiller en son âme la douleur la plus profonde. Dans ces passages, comme dans ceux où il fait la peinture des luttes de son cœur et où il raconte sa résolution d'embrasssr la vie ascétique, sa narration devient si animée, si entraînante, que le lecteur se sent encore aujourd'hui aussi saisi, aussi touché qu'aurait pu l'être alors le spectateur de ces scènes. Là, en effet, la marche du récit a quelque chose de dramatique, tout comme un roman de notre époque. La forme du livre en rehaussait sensiblement le caractère personnel et offrait, par suite des qualités essentielles auxquelles l'ouvrage devait tout spécialement son grand effet : d'autre part cependant elle n'était point exempte d'inconvénients sérieux. Cette analyse qui prétend porter la lumière dans chaque repli du cœur se perd souvent dans la minutie des détails ; il y a, au travers de ces milles détails, de longues et fréquentes apostrophes à Dieu qui, sans doute, peuvent bien peindre diverses phases de la vie de l'auteur et paraître justifiées à ses yeux, mais qui ne le sont point dans un récit communiqué à tout l'univers. Elles semblent faire croire à une estime exagérée de soi-même et fatiguent ainsi le lecteur. A cela vient s'ajouter je ne sais quelle manie de mêler au récit des citations de la Bible : saint Augustin les tire surtout de l'Ancien-Testament, et c'est

principalement dans les passages dont nous parlons qu'elles trouvent place. Cette tendance donne au style une bigarrure de mauvais goût; il en devient lourd et obscur. On y trouve, en outre, une propension à l'antithèse, qui dénote l'ancien rhéteur et nuit au ton de l'ouvrage; c'est assaisonner l'expression avec une profusion excessive. Tout cela prouve combien le goût esthétique faisait défaut, à cette époque en général, et, en particulier, à la patrie de saint Augustin.

Pour intéressante que soit en elle-même une peinture de l'âme telle que l'a esquissée saint Augustin sous la forme énoncée ci-dessus, il y a pourtant, dans le cas présent, un double motif qui en rehausse l'intérêt : c'est, d'une part, le progrès intellectuel de l'auteur, lequel marche de pair avec le progrès moral; et, de l'autre, le contraste historique extraordinaire qui s'affirme entre les idées païennes et les idées chrétiennes : ce contraste agitait encore le monde à cette date, et il arrive à sa plus haute expression, dans les phases diverses du développement historique de saint Augustin. Alors la gnose orientale du manichéisme et la théosophie occidentale du néo-platonisme se dressèrent en face du christianisme, sous l'influence duquel elles s'étaient, soit directement, soit indirectement développées elles-mêmes : saint Augustin n'a-t-il pas en effet sacrifié aux deux, non moins qu'au scepticisme de la majeure partie des lettrés, le plus terrible ennemi du christianisme, lequel était professé par l'école des académiciens ? Par là cette vie qui nous montre dans une individualité si puissante la victoire du christianisme sur de tels adversaires nous fait, en même temps, pénétrer du regard le mouvement civilisateur de cette époque et nous en offre singulièrement l'intelligence. Elle nous ouvre même sur l'avenir prochain du moyen âge, je veux dire sur ces temps dans lesquels le christianisme dominait seul les esprits, une perspective moins agréable à l'œil, il est vrai, mais facile à découvrir si l'on considère le point de vue ascétique et exclusif auquel se place saint Augustin, après la victoire complète du christianisme dans son âme : ni ses aspirations purement spéculatives, ni son sentiment inné pour le beau ne pouvaient être conciliés avec un tel point de vue. C'est ainsi que, dans le livre dixième,

(c. 32 f. et 25) il se plaint de n'avoir pas encore dompté complètement l'orgueil (*superbia*), la volupté (*voluptas*), et la curiosité (*curiositas*) : il met au compte de la volupté les jouissances qu'il trouve à entendre un beau chant d'église! Mais la *curiositas* n'a-t-elle pas constamment donné l'impulsion à toutes les recherches, surtout dans les sciences naturelles ? Cet exclusivisme ascétique du livre devait fatalement se faire sentir sur le moyen âge, autant que l'intérêt offert par l'individualité de l'auteur devait agir sur les temps modernes : c'est ainsi que cet ouvrage devient le livre favori de Pétrarque, le père des Humanistes, et qu'après avoir enthousiasmé Rousseau, le précurseur proprement dit de la littérature moderne, il lui inspire une production analogue.

Saint Augustin montre donc dans les *Confessions* la conduite de l'individu par la Providence, et il fait voir, par sa propre biographie, le règne de cette Providence sur chaque homme en particulier. Dans son autre ouvrage célèbre, la *Cité de Dieu*, il élargit le point de vue et s'essaie à faire voir comment la providence divine dirige l'humanité, durant les diverses phases de son développement. Ce premier ouvrage sur la philosophie de l'histoire a, pour le fond et la forme, tout autant d'originalité que les *Confessions*. Il est écrit dans l'espace de quatorze ans, de 413 à 426, et publié pièce par pièce (1). Il faut y voir le développement progressif d'une apologie primitive. Ce genre de composition n'est pas resté sans influence sur le récit. A la suite de la conquête de Rome par Alaric (événement qui avait profondément ébranlé les patriotes romains), les païens renouvelaient leurs attaques contre le christianisme : c'est ce qui engagea saint Augustin à commencer son ouvrage. Les païens, en effet, rejetaient sur le christianisme la ruine de l'État romain, si fortement manifestée dans cette conquête ; il avait, disaient-ils, banni le culte des dieux qui avaient fait la grandeur de Rome. C'était simplement reproduire les accusations que les apologistes avaient

1. C'est ce que nous apprend saint Augustin lui-même (*Civ. Dei*, l. 5) : « Quorum (librorum) tres priores cum edidissem, et in multorum manibus esse cœpissent, audivi, etc., etc. » V. aussi Orose, *Histor.* l. I, init.

eu, nous l'avons vu, à repousser dès l'origine. Saint Augustin reporte donc ces accusations sur le paganisme lui-même. Se plaçant au point de vue de la nouvelle éducation chrétienne à qui appartenait l'avenir, et dont il expose les principes et le but, il recherche les vrais motifs non pas seulement de la chute de l'Empire romain, mais de la culture antique en général. Il élargit donc les bases de l'apologie chrétienne et l'élève jusqu'à la philosophie de l'histoire. Cette philosophie embrasse le passé et l'avenir, le ciel et la terre; elle cherche à pénétrer toute l'histoire du monde depuis le commencement jusqu'à la fin; en un mot, elle s'appuie sur les considérations les plus élevées et les plus universelles. Dans sa conception grandiose, cet ouvrage est à la hauteur du revirement remarquable survenu dans l'histoire de l'humanité à l'heure où le monde antique prenait congé du monde nouveau : un esprit longtemps et profondément plongé dans les idées païennes pouvait seul toutefois le mener à bonne fin; il fallait un esprit qui, après s'être détaché de ces idées avec énergie et par ses seules forces, avait su embrasser les idées nouvelles avec le même dévouement et le même enthousiasme.

Pour comprendre le développement tout particulier de cet ouvrage, il est nécessaire d'en connaître exactement la composition. La voici. La *Cité de Dieu* renferme vingt-deux livres et se divise en deux parties : la première, composée de dix livres, est essentiellement polémico-apologétique; la deuxième, qui embrasse les douze autres livres, est d'une nature spéculative et tend à consolider l'édifice que l'auteur va élever. La première partie, que nous allons d'abord considérer, se divise elle-même en deux sections principales comprenant cinq livres chacune. Dans la première (livres I-V), saint Augustin se propose, ainsi qu'il le montre dans les *Rétractations*, de réfuter l'opinion d'après laquelle le polythéisme est nécessaire pour posséder le bonheur terrestre; dans la deuxième (livres VI-X), il renverse celle qui voulait que ce même polythéisme fût utile, après la mort, par rapport à la vie future. Mais, d'après les données de saint Augustin lui-même (1), la

1. *Civ. Dei*, l. I, c. 36; cf. l. IV, c. 2; quant au canevas du livre premier, v. l. II, c. 2.

première section comprend trois subdivisions : 1°) le livre I, qui est une sorte de prélude : saint Augustin y montre l'ingratitude des païens rejetant sur le christianisme la conquête de Rome avec les maux qu'elle entraîna à sa suite ; c'est surtout au christianisme que tant de païens devaient leur salut, après avoir cherché un asile dans les églises. Il ne fait guère, en dehors de cela, que traiter la question suivante, renouvelée par les païens eux-mêmes et dont ils faisaient un reproche aux chrétiens : pourquoi les malheurs de ce monde n'épargnent-ils pas plus les âmes pieuses que celles des impies ? Il étudie surtout cette question pour consoler les femmes chrétiennes outragées par les barbares ; 2°) les livres II et III renferment un tableau des nombreuses calamités qui ont désolé Rome et les provinces, même avant le christianisme et la défense des sacrifices ; le deuxième livre traite des maux au point de vue moral et le troisième, de ces mêmes maux au point de vue matériel ; 3°) les livres IV et V nous décrivent les qualités morales des Romains et les motifs que Dieu avait eus de contribuer, dans l'État romain, à une grandeur pour laquelle leurs divinités étaient impuissantes. Ainsi tombait d'elle-même l'accusation des païens. Cette première section était surtout destinée à la masse du public, aux *imperiti*. La deuxième est dirigée surtout à l'adresse des philosophes, en particulier à celle de l'école néo-platonicienne qui ne partageait pas les préventions de la multitude que saint Augustin venait de réfuter, mais qui cherchait à sauver par la philosophie le polythéisme passé dans leur système.

Avant d'aborder l'analyse suivie des idées principales de la première partie de l'ouvrage, je ferai tout d'abord remarquer que l'abondance de la matière, et plus encore la singularité de la forme de l'ouvrage, offrent pour ce travail les plus grandes difficultés. Saint Augustin ne suit pas toujours, dans son récit, la ligne droite ; il se détourne à tout propos de la grande route où il s'est engagé, pour se jeter dans ce que je pourrais appeler des chemins de traverse : souvent, il est vrai, ces chemins le ramènent vers son but ; mais, assez fréquemment, on a de la peine à découvrir ce but, et ces écarts ne laissent pas parfois de le mener loin. Il traite souvent, pour eux-mêmes, des points

spéciaux du sujet principal; il leur donne, sans montrer le fil qui doit rattacher la partie au tout, la forme d'articles indépendants, quoique souvent il traite seulement un côté de ces circonstances spéciales en s'appuyant sur la partie prise pour le tout. A parcourir le titre des chapitres d'un de ces livres, on serait tenté de croire que ce livre n'est composé que d'une série d'essais. Et en fait, la narration nous rappelle parfois l'ouvrage de Montaigne. La variété du fond y est vraiment extraordinaire; les digressions, en partie morales, en partie historiques et en partie spéculatives, s'étendent sur tout le domaine de la science. Notre analyse doit donc se borner au sujet principal, et je vais surtout essayer de montrer la trame de ce tissu embrouillé.

Dans le premier livre, et à propos de la question dont nous avons parlé, saint Augustin montre que, dans ce monde, le bonheur et le malheur extérieurs doivent être communs aux bons et aux mauvais, avec cette différence toutefois que le malheur est une épreuve pour les uns et un châtiment pour les autres.

Il profite de cette occasion pour consoler les chrétiens des maux terribles qui les ont atteints lors de la prise de Rome. Le livre deuxième a pour point de départ cette idée : non seulement le polythéisme n'empêchait pas le malheur extérieur, dont l'auteur vient de démontrer la nature relative, mais il n'a réellement rien fait pour diminuer le malheur absolu et véritable, à savoir, le malheur moral, *mala morum et animorum ;* bien plus, c'est le contraire qui a eu lieu. Les spectacles (c. 8 sq.), dans lesquels le polythéisme se maintint le plus longtemps, en sont une preuve. Les dieux les réclamaient comme partie intégrante de leur culte, bien qu'ils s'y vissent dégradés eux-mêmes. Ils furent mêmes couverts de confusion par les Romains qui, du moins, avec la moralité de leur nature, exclurent les acteurs de tous les honneurs. Que penser de tels dieux? — Ils ne donnèrent aux Romains aucune loi et ils ne les conduisirent point à la moralité. Serait-ce, par hasard, que les Romains n'en auraient pas eu besoin (c. 17)? Qu'on jette seulement un coup d'œil sur les commencements de leur histoire; avec la chute de Carthage, la ruine morale grandit de jour en jour. Si donc la nation romaine avait, avant la venue

du Christ, à souffrir de telles misères morales, qui préparaient la ruine de l'État ; si les païens n'ont pas même le courage d'en rendre leurs dieux responsables, comment peuvent-ils mettre au compte du Christ les maux présents, lui qui défend le culte démoralisateur des dieux et qui, condamnant les désirs terrestres, retire peu à peu ses fidèles du monde malade et tombant en ruine ? Ce sont donc les dieux qui sont coupables de la chute de l'État romain ; ils laissèrent les Romains sans lois malgré l'immense besoin qu'ils en avaient, et ils ne les armèrent pas, comme l'a fait la Bible, contre l'avarice et la volupté. Les adorateurs des dieux se soucient peu, sans doute, de la bonté morale de la république ; ils n'ont en vue pour elle que la paix, le bien-être et la gloire (c. 20). Mais les mauvais démons, c'est-à-dire, aux yeux de saint Augustin, ces dieux eux-mêmes, ont aussi contribué directement à la ruine morale de Rome : il le démontre ici longuement (c. 23 sq.). C'est le Christ seul qui a délivré le monde du joug infernal de ces puissances impures. Le livre deuxième se termine par une apostrophe pleine d'élan au peuple romain : il l'engage à choisir entre les deux partis.

Dans le livre troisième, saint Augustin montre de plus que les maux matériels (*mala carnalia*), la famine, la peste, la guerre, le pillage, la captivité, le carnage, les seuls maux que ne voulussent pas supporter les méchants, parce qu'ils prétendaient jouir seulement des biens matériels, s'abattirent également sur les Romains et sur l'Empire avant le christianisme. On en voit déjà un exemple dans la ruine de Troie, berceau du peuple romain. Il passe ensuite en revue une longue série de calamités qui ont affligé ce peuple, et il se demande : où étaient donc vos dieux lorsque tout ces malheurs arrivèrent ? Il ne craint même pas de maudire formellement cette grandeur de l'Empire romain, bâtie sur les malheurs incalculables que les guerres traînaient à leur suite : ne vaut-il pas mieux, pour l'homme, être plein de santé avec une taille moyenne, que d'être un géant aux membres malades (c. 10) ? — En terminant, il compare encore l'invasion des Goths à celle des Gaulois et à la guerre civile de Marius et Sylla, pour montrer que ces derniers maux ont été encore plus déplorables pour Rome. De

quel droit ose-t-on donc mettre cette calamité sur le compte du christianisme?

Après un coup d'œil rétrospectif sur les deux livres qui précèdent, saint Augustin montre tout d'abord, dans le quatrième, que les Romains ne sont pas, ainsi qu'ils le prétendaient, redevables à leurs dieux de la grandeur et de la longue durée de l'Empire : au surplus, ils étaient peu fondés à se glorifier d'une grandeur qui, avec les guerres continuelles et les soucis qu'elles entraînaient à leur suite, ne procurait aux hommes aucun bonheur. Dans cette armée de dieux, à qui Rome devait-elle donc sa grandeur (c. 8)? Toutes ces divinités, surtout les divinités vraiment romaines, ont certes leurs occupations particulières, en sorte que nulle fonction générale ne pouvait être confiée à aucune d'elles en particulier. Ou bien était-ce peut-être à Jupiter que Rome devait sa grandeur? Cette opinion n'est pas non plus soutenable : le bonheur (*Felicitas*), aurait dû être cette divinité : mais la Félicité ne fut pas honorée longtemps parmi les Romains (c. 23). Elle n'est qu'un don de Dieu. Ici l'auteur fait une longue digression polémique dans le domaine de la mythologie gréco-romaine. Si ces dieux, dit-il avec beaucoup de justesse, avaient pu disposer de l'empire du monde (c. 28), ils n'auraient pas manqué de le faire en faveur des Grecs, vu que ce peuple les révérait avec plus de dignité, surtout par les spectacles. Non, il n'y a qu'un seul vrai Dieu, auteur et dispensateur de la félicité ; c'est lui aussi qui accorde la puissance terrestre (*regna terrena*) aussi bien aux bons qu'aux méchants (c. 33). Le petit peuple juif, qui n'a jamais honoré les dieux de Rome, arriva néanmoins à un plus haut degré de bonheur que le peuple romain ; il le conserva jusqu'à ce qu'il fut infidèle au Dieu qui le lui avait donné ; il fut alors disséminé aux quatre coins du monde pour démontrer, par ses livres sacrés, combien longtemps à l'avance avait été prédite la destruction du paganisme, afin qu'on ne crût pas, au cas où on lirait dans nos livres ces prophéties, que nous les avions inventées pour nous-mêmes. Telle est la fin du livre quatrième.

Le livre cinquième débute par la réponse à cette question : Pourquoi Dieu a-t-il voulu que l'Empire romain fût si grand

et durât si longtemps ? Il est en effet son ouvrage et non celui du hasard ou du destin. L'on comprend généralement sous ce dernier l'influence des astres : saint Augustin profite de cette idée pour faire une longue digression polémique contre l'astrologie. Mais si l'on comprend (comme le font les stoïciens sous le nom de *Fatum* la connexion et la série de toutes les causes (*connexio et series omnium causarum*), ce par quoi arrive tout ce qui arrive, en ce cas, dès que ces causes sont soumises à la volonté et à la puissance du Dieu suprême, le mot *Fatum* n'est qu'une expression impropre pour désigner la providence divine (c. 8). Vient ensuite une digression nouvelle et plus longue sur la providence et notamment sur les rapports de la prescience de Dieu avec le libre arbitre de l'homme; alors seulement arrive la question principale (c. 12). Les Romains doivent la suprématie sur l'univers à leur amour de la gloire : de là se dégagea d'abord l'amour de la liberté, puis l'amour de la domination sur des autres nations. Le moyen par lequel ils aspirèrent d'abord à la gloire était le courage (*virtus*). L'ambition, un vice en elle-même, semble néanmoins, dans les temps qui ont précédé le christianisme, être une vertu en ce sens qu'elle fit disparaître des vices plus hideux, comme la soif de l'or. C'est ainsi que Dieu donna la domination du monde aux Romains ; mais, avec cette gloire, leur *virtus* avait reçu toute sa récompense. C'est ici que déjà saint Augustin oppose à cette cité terrestre, *civitas terrena*, la cité céleste, *civitas cælestis* (c. 15 s.). C'est également à cause de ce royaume de Dieu que l'Empire romain toucha aux extrémités de la gloire humaine (*ad humanam gloriam*) ; le patriotisme des Romains était destiné à montrer aux citoyens du royaume de Dieu le grand amour qu'ils doivent avoir eux-mêmes pour la patrie céleste et la récompense de la vie éternelle, en voyant que les Romains avaient tant aimé la patrie terrestre pour le seul amour de la gloire humaine. Cela doit aussi préserver les bons de la vanité de l'esprit. Qu'y a-t-il de grand, en effet, à renoncer aux joies de ce monde en faveur de la patrie éternelle, quand nous voyons un Brutus sacrifier la vie de ses enfants pour la patrie d'ici-bas (c. 18)? — Tout ce récit est plein du sentiment très vif de la grandeur romaine, et l'auteur

y énumère encore d'autres actions d'éclat du peuple romain.

Telle est donc, dans ses traits principaux, la première section de la première partie. Dans la deuxième, saint Augustin se propose de montrer que le polythéisme est tout aussi inutile pour la vie éternelle que pour la vie présente. Il se livre d'abord à une critique profonde de la mythologie antique, telle qu'on l'avait conçue précédemment et qu'on la concevait encore alors, telle enfin qu'on la trouvait dans le livre célèbre de Varron, le plus détaillé et le plus remarquable sur le sujet. Il servira de base à ses recherches (1), et il ne fera que développer ce qu'il a déjà esquissé dans le livre quatrième. Varron distinguait trois sortes de « théologies, » la théologie fabuleuse, la théologie naturelle et la théologie civile, *theologia fabulosa*, *naturalis et civilis* : la religion de la poésie et surtout du théâtre, celle des philosophes et celle de l'État. Dans le livre sixième, saint Augustin traite tout d'abord de la première et de la troisième, car d'après lui les deux n'en font qu'une et la religion des *sacra* ne se distingue pas essentiellement de celle du théâtre (c. 7). Il en montre ici l'immoralité et l'absurdité. Dans le livre septième, il continue de développer ce sujet, et il soumet à un particulier examen les premiers d'entre les dieux, les *dii selecti*. Ensuite il passe à la *théologie naturelle* de Varron et montre que l'interprétation physique elle-même du stoïcisme, adoptée par Varron, n'est pas capable de sauver le polythéisme.

Ce n'est que dans le livre huitième qu'il aborde le sujet principal de cette deuxième section, la *théologie naturelle* de son époque et l'explication philosophique de la mythologie par le néo-platonisme. C'est en effet seulement dans le système de cette philosophie, que la question traitée par saint Augustin commence à jouer un rôle. Il explique d'abord que les Platoniciens surpassent tous les autres philosophes, quant aux idées religieuses ; plus que tous les autres, ils se rapprochent du christianisme. Il fait voir ensuite, dans ce livre comme

1. C'est à cette circonstance que non seulement nous devons une connaissance exacte de cette partie de cet important ouvrage perdu (*Antiquitates rerum humanarum et divinarum*), mais que nous en possédons encore divers extraits textuellement rapportés.

dans les deux suivants, que leur doctrine sur les dieux et les démons est insoutenable, vu que, dans leur système, ils ne sont que les intermédiaires entre l'homme et Dieu. L'unique et véritable intermédiaire est bien plutôt le Christ ; c'est sa religion qui a montré enfin ce que cherche cette philosophie, « le chemin général de la libération de l'âme, » la voie de la rédemption (l. X, c. 32). L'incarnation du Christ a mis en lumière une double vérité, à savoir, que la divinité n'est pas souillée par la chair, et que les démons, pour vivre hors de la chair n'en sont pas meilleurs que les hommes (1). Par là est détruit le dualisme entre l'esprit et la matière, dualisme que la philosophie antique avait été incapable de dépasser. Saint Augustin considère cette démonologie au point de vue de la doctrine chrétienne sur les anges : cette doctrine provenait du judaïsme ; il montre que la première n'est que la deuxième défigurée : il adopte une hiérarchie chrétienne pour remplacer la hiérarchie du néo-platonisme. Les anges étant, eux aussi, des êtres créés, ne sauraient pas davantage être des « médiateurs, » mais ils forment cependant, en quelque sorte, la curie la plus élevée dans le royaume de Dieu, et, tout près d'eux, viennent se ranger les hommes saints comme étant les héros du christianisme (2).

C'est ainsi, comme on le voit, que saint Augustin, dans cette première partie de son ouvrage, passe peu à peu de la négation à l'affirmation et prépare la deuxième partie. Il va, dans celle-ci, montrer et prouver la vérité du christianisme et sa grande portée dans le contraste qu'il offre avec le paganisme : il base son étude sur les diverses phases du développement de l'histoire du monde. Dans la première partie, saint Augustin a pris pour point de départ l'état actuel du christianisme, et les rapports qu'il avait à cette époque avec l'État romain ; il *généralise* (3) ce dernier et en fait la conception la plus large de la société terrestre, en dehors du christianisme, de la *civitas terrena :* l'Empire romain, héritier des empires

1. V. Baur, *Geschichte der Christl. Kirche,* II, p. 47.
2. Cf. notamment l. X, c. 1 et c. 21.
3. Cette juste remarque est de Bœhringer. *O. c.* p. 216.

écroulés et le dernier aussi pour l'avenir, était bien l'empire par exellence, l'Empire κατ' ἐξοχήν. Par contre, il *universalise* le christianisme de son époque et en fait aussi la conception la plus large de la société céleste, de la *civitas cœlestis*. Les deux cités, *civitates*, sont les facteurs de tout le développement historique, avec cette restriction que la *cité céleste* est intimement unie, « reliée (1) », dans ce monde à la *cité terrestre* jusqu'à la ruine de cette dernière et que ses citoyens, les bons, sont ici-bas seulement des pèlerins au milieu des méchants. La tâche que s'est donc imposée saint Augustin, dans cette deuxième partie de son ouvrage (2), est la description du point de départ, du progrès et de la fin ou but des deux sociétés : son ouvrage, quoique traitant des deux *cités*, a néanmoins, il le dit lui-même, reçu le titre de la meilleure des deux (3). Conformément au sujet, la deuxième partie se divise en trois points principaux, comprenant quatre livres chacun : le premier (livres XI-XIV) a pour sujet le début (*Exortus*), le deuxième (livres XV-XVIII) le progrès (*Procursus*), le troisième (livres XIX-XXII) le but (*Fines debiti*) des deux cités.

Le premier point fait voir comment on pose les fondements des deux cités. La cité de Dieu (*civitas Dei*) commence, à proprement parler, avec la création, notamment avec celle des anges, en tant qu'ils forment une partie essentielle de cette cité. Mais une partie des anges se révolte contre Dieu: ils forment le principe du paganisme, en devenant les démons que celui-ci adore comme des dieux. C'est ainsi que le premier point de départ de la cité terrestre (*civitas terrena*), désignée aussi comme cité du démon (*civitas diaboli*), est par delà cette vie. Saint Augustin exposant, dans le livre onzième, les commencements des deux sociétés ennemies, la société des bons et celle des impies, aborde en même temps les questions les plus importantes relativement à la création du monde; il touche à la nature des anges (c. 9.) et à l'essence du mal qui n'est que la négation du bien et que Dieu ne permet que comme antithèse,

1. S. Augustin appelle les deux cités « in hoc sæculo perplexas invicemque permixtas. »
2. Livre XI, c. 1.
3. *Retractat.*, l. c.

pour rehausser l'éclat de la vertu, qui est l'ornement du monde (c. 18 et 22). Le début du livre douzième poursuit ce développement et nous montre en même temps que la nature des anges et celle des hommes sont la même au point de vue moral : ils ne peuvent donc fonder qu'une seule communauté; par suite, on peut admettre seulement deux cités et non point quatre (c. 9). Saint Augustin arrive ensuite à la création du genre humain; à l'opposé des animaux, les hommes tirent tous leur origine d'un seul homme afin qu'ils puissent tous se considérer comme frères et s'aimer les uns les autres. Il combat en détail les opinions des philosophes sur l'âge du genre humain et du monde, opinion qui contredit au récit biblique, et il attaque surtout le mouvement circulaire et éternel des choses. Le livre treizième débute par l'histoire de la chute de nos premiers parents; il traite spécialement de la mort qui en fut la conséquence. Les points principaux qui y sont traités sont : les rapports du péché à la mort, la distinction d'une mort de l'âme et d'une mort du corps, les rapports des deux et la question de savoir si les corps terrestres peuvent durer éternellement, soit que nos premiers parents n'eussent pas péché, soit par rapport à la résurrection des saints. Le péché forme enfin le sujet du quatorzième livre, lequel termine ce premier point. L'auteur étudie d'abord le péché en général, son essence et sa cause première qui est dans la volonté et non dans la sensualité; il passe ensuite aux détails et fait voir, dans le premier péché, la justice du châtiment qui le suivi (c. 15) : ce châtiment consiste dans la damnation du genre humain, dont une partie seulement a été prédestinée, par Dieu et par un acte de sa grâce, à devenir les citoyens de son royaume (c. 26). En terminant, l'auteur fait connaître encore la différence essentielle de cette *cité céleste* et de la *cité terrestre*. C'est un double amour qui les a bâties : l'amour de soi-même jusqu'au mépris de Dieu a fait la cité terrestre, tandis que la cité céleste doit son origine à l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi-même. Ainsi en est-il de leur gloire (*gloria*); elle est différente : l'une la cherche auprès des hommes, l'autre auprès de Dieu. Leur sagesse n'est pas non plus la même : dans la cité céleste il n'y a d'autre sagesse humaine que la piété.

Après avoir montré l'origine (*exortus*) des deux sociétés, soit dans les anges, soit dans le premier homme et la première femme, saint Augustin passe au deuxième point, au progrès (*procursus*) de ces deux sociétés. Le grand contraste s'accuse d'abord, sur la terre, dans Caïn et Abei. Caïn, un fratricide comme Romulus, est ici-bas le premier fondateur de la communauté terrestre (l. XV, c. 5): n'est-il pas écrit de lu (Gen. IV, 17) qu'il bâtit une ville (*civitas*)? Mais Abel, pèlerin lui aussi (*peregrinus*), n'en bâtit point; il est, après nos premiers parents, le premier citoyen de la communauté céleste sur la terre, et ils sont tous des pèlerins jusqu'à ce qu'arrive le temps de leur royaume (1). Le livre quinzième traite ensuite, d'après la Genèse, du premier âge du monde (2), celui de l'enfance (*infantia*) qui va jusqu'au déluge. L'auteur fait les méditations les plus variées sur les chapitres correspondants de la Bible. Non seulement il explique la raison des choses en se servant de l'allégorie et des symboles, mais il répond à des questions sur la morale, l'histoire naturelle, etc., comme le mariage entre consanguins (c. 16), la durée de la vie et la grandeur de l'homme à cette époque (c. 9 sq.) etc. Dans le livre seizième il poursuit, de la même manière, l'histoire des deux cités jusqu'à Abraham; c'est le deuxième âge du monde, celui de la puberté (*pueritia*), et il compte autant de générations, que le premier âge, c'est-à-dire dix. Après le déluge, éclate de nouveau le contraste entre les deux cités, dans Sem et Japhet, bénis par Noé, et dans Cham, maudit par lui; mais, parmi les descendants des premiers comme parmi ceux du dernier, il n'y a pas eu très probablement que des citoyens d'une seule cité : en tout cas, la cité terrestre s'affirme bien, par la construction de la tour de Babel. — Dans les deux âges à partir d'Abraham, l'auteur n'examine que les progrès de la cité de Dieu et traite encore dans ce livre (à partir du c. 12) du troisième âge du monde, celui de l'adolescence (*adolescentia*), qui commence à Abraham pour se terminer à David. Comme les deux suivants, il compte quatorze générations. C'est l'histoire d'Abraham, d'I-

1. L. XV, c. 1 ; cf. également c. 15.

2. V. par rapport aux âges du monde et aux générations l. XVI, c. 43 et l. XXII, c. 30.

saac et de Jacob qui forme le sujet principal des méditations contenues dans cette partie : ce qui suit n'est qu'une ébauche. Le grand contraste reparaît dans l'histoire de Jacob et d'Ésaü ; la bénédiction des patriarches continue à soutenir la cité de Dieu. Le livre dix-septième est consacré au quatrième âge du monde, celui de la jeunesse (*juventus*), qui s'étend de David jusqu'à la captivité de Babylone. Il nous montre surtout les prophéties relatives au Christ, celles des psaumes notamment, et c'est en elles que l'idée de la cité de Dieu produit les fruits les plus vivants et les plus purs.

Le livre dix-huitième a d'abord pour but de compléter les deux précédents : l'auteur s'y propose de montrer les progrès, passés jusqu'ici sous silence, de la cité terrestre (*civitas terrena*) à partir d'Abraham (1). Il le fait toutefois d'une façon très sommaire, et, pour ainsi dire, par bonds et par sauts. La société terrestre, vu son égoïsme, se divise en vainqueurs et en vaincus, en maîtres et en esclaves; elle comprend différents royaumes (*regna*), dont les plus célèbres sont celui des Assyriens, dans l'antiquité, et celui des Romains, à une époque postérieure. L'un est à l'est, l'autre à l'ouest : dès que le premier arrive à sa fin, le second commence aussitôt. C'est ainsi qu'ils sont séparés par le temps et par l'espace; mais ils se suppléent immédiatement par rapport à la domination universelle : celle-ci en effet appartient une première fois à l'Orient, et, une deuxième, à l'Occident. Quant aux autres empires, saint Augustin nous dit expressément qu'il ne les considère que comme les appendices de ces deux royaumes (2). Il s'inspire ensuite de la Chronique d'Eusèbe retouchée par saint Jérôme (3), et traite de Ninus et de ses successeurs, ainsi que des Sicyoniens, à partir d'Europs ; viennent alors quelques souvenirs des Argiens et des Athéniens, avec le récit d'Énée, des rois du Latium et de la fondation de Rome (c. 19 sq.) ; la plupart du temps, Saint Augustin renvoie en outre à l'histoire juive contemporaine, et complète ainsi sous ce rap-

1. Voy. l. XVIII, c. 1.
2. C. 2 ; cf. également c. 22.
3. La fin du ch. 8 de ce livre renvoie à tous les deux.

port le livre précédent. Ce genre de parallèle n'a pas seulement la signification d'une simple chronique, il a en même temps une valeur intrinsèque : Saint Augustin ne se borne pas à faire ressortir des analogies dans lesquelles il trouve un sens profond — comme, par exemple, la simultanéité de la fin de la captivité des Juifs à Babylone et de la fin de la royauté à Rome (c. 26); — mais il veut surtout montrer par là que la sagesse des juifs est bien plus ancienne que celle des païens (c. 39) et que le polythéisme est bien postérieur au culte du Dieu unique. Du reste, la narration, déjà passablement dépourvue d'ordre et de liaison, se trouve coupée encore par diverses digressions sur les sujets les plus hétérogènes, comme l'apothéose de Diomède, la dénomination d'Aréopage, la question de la métamorphose des hommes en bêtes, etc. Un autre chapitre, le vingt-troisième, enclavé dans le récit, traite de la sybille d'Érythrée et renferme un sens plus profond : l'auteur veut nous y faire voir, dans un chant attribué à la sybille, que la venue du Christ a été prédite au milieu des païens. — Après avoir terminé ce supplément, saint Augustin traite des deux derniers âges du monde — depuis la captivité de Babylone jusqu'à la naissance du Christ (5e âge) ; puis, les temps qui suivent (6e âge) — sans cependant les nommer ni les distinguer (1) : toutefois, il n'a en vue ici que les progrès (*procursus*) de la Cité de Dieu ; encore, les développe-t-il d'une manière plus inégale que d'habitude. Il traite d'abord et en détail des prédictions des prophètes relatives au Christ (c. 27 sq.) ; il fait entrer ensuite, dans un seul chapitre, l'histoire des Juifs depuis la reconstruction du Temple jusqu'à la naissance du Christ (c. 45); cette naissance est racontée dans le chapitre quarante-sixième ; après quoi, l'auteur parle brièvement de la diffusion du christianisme et de l'affermissement qu'il reçoit des persécutions et des hérésies elles-mêmes (c. 50 sq.). C'est à peine s'il est ici question, même implicitement, de la cité terrestre.

Le dernier point de la deuxième partie ou conclusion de

1. Cela n'a lieu qu'à la fin de l'ouvrage (l. XXII, c. 30). Le nombre des âges du monde, y est-il dit, correspond au nombre de jours de la création.

tout l'ouvrage a pour sujet le but final (*finis*) des deux cités. Saint Augustin commence par en traiter le côté subjectif en examinant, dans le livre dix-neuvième, la question du bien suprême et de son contraire, le plus grand des maux, la « fin du bien et du mal » (*finis boni* et *mali*), question si souvent agitée et si diversement résolue par les philosophes païens. Il veut montrer à ces sages, en s'appuyant sur la raison, la justesse de la doctrine chrétienne et leur faire voir qu'on ne saurait ici-bas arriver à posséder le bien suprême ; bien plus, que ce bien suprême n'est autre que la vie éternelle, de même que le mal suprême consiste dans la mort éternelle ; l'un est la fin de la cité de Dieu, *civitas Dei*, l'autre celle de la cité terrestre (*civitas terrena*). Les philosophes placent en ce monde le bien suprême, soit dans l'esprit soit dans le corps. Saint Augustin combat leurs opinions par une peinture saisissante des misères de cette vie, et du combat perpétuel de la vertu elle-même tant contre ses propres vices que contre ceux d'autrui (c. 4). La vie éternelle est donc simplement la paix éternelle, la paix parfaite, la paix de la cité céleste, qui n'est elle-même que « l'ordre social parfait, l'union suprême dans la jouissance de Dieu et la jouissance mutuelle de tous en Dieu (1). » Telle est la suprême félicité ; le bienfait de la paix est si grand qu'on ne saurait rien désirer avec plus d'ardeur ni rien trouver de meilleur parmi les biens de la terre (2) : l'auteur le démontre dans le langage le plus éloquent. La cité terrestre, elle aussi, aspire à la paix, mais à la paix terrestre. Saint Augustin fait ensuite une disgression remarquable (c. 21), dans laquelle, appuyé sur les définitions de Scipion empruntées au livre de Cicéron, *De republica*, il cherche à prouver qu'il n'y a pas eu réellement une république romaine (*respublica romana*), puisque la république romaine, en manquant à la vraie justice, a manqué des conditions nécessaires à une république. En terminant, il montre encore la condition future des citoyens de la cité terrestre ; c'est la misère éternelle qui les attend, c'est-à-dire la

1. C. 13 : « Pax cœlestis civitatis ordinatissima et concordissima societas fruendi Deo et *invicem* in Deo. » Voy. aussi le commencement du chap. 20.
2. C. 11, vers la fin.

seconde mort, la mort de l'âme, laquelle ne sera pas suivie d'une autre mort pour y mettre fin, mais sera comme la guerre éternelle de la volonté contre la passion.

Le jugement dernier, objet du livre vingtième, sert de transition et amène l'auteur à parler du but final des deux cités. Saint Augustin commence par traiter de l'importance de ce jugement en comparaison des autres jugements de Dieu, et il parle ensuite du chiliasme (1) et donne de grands développements au récit qu'il fait de la fin du monde et de ses signes précurseurs, surtout de l'apparition d'Élie et de l'Antechrist. Pour cela, il réunit tous les passages de l'Ancien et du Nouveau Testament, et il met à contribution Daniel, les Psaumes, Malachie, les Épîtres de saint Paul et l'Apocalypse. La double résurrection des morts est aussi longuement développée (c. 6 s.). Le livre vingt et unième a pour but de nous faire voir quelle sera la punition du démon et de tous ceux qui lui appartiennent, — c'est le but final de la cité de la terre. — Saint Augustin dissipe d'abord à ce propos les doutes émis contre le châtiment de l'enfer, sa nature et sa durée éternelle. Le corps en effet peut-il subsister dans un feu éternel, et la douleur ne doit-elle pas amener sa mort nécessairement ? Dieu, pense saint Augustin, peut changer la nature du corps : que de merveilles en effet ici-bas, dans la nature, qu'on ne peut expliquer ! Voyez, par exemple, le diamant et l'aimant (c. 4). Il explique longuement la nature du miracle. Ensuite il justifie l'éternité des peines de l'enfer par la justice même de Dieu. Il faut en chercher le motif dans la grandeur de la première faute. « Plus l'homme jouissait de Dieu, plus il se sépara de lui avec impiété, et mérita les maux éternels, pour avoir détruit en lui le bien qui aurait pu durer éternellement » (c. 12). Ils eussent donc mérité tous la damnation, si la grâce de Dieu n'en eût voulu sauver une partie, afin de montrer en eux ce dont elle est capable. Il rejette par contre l'opinion de Platon, qui dit que le châtiment ne doit servir qu'à rendre meilleur, de même que différentes raisons basées sur un point de vue chrétien et tendant à abréger ces peines, comme l'in-

1. Royaume millénaire du Christ. (*Note des Traducteurs*).

tercession des Saints, etc. — Enfin le dernier livre traite de la félicité de la cité de Dieu, félicité qui est sa fin dernière et qui lui a été promise par Dieu lui-même. Saint Augustin commence ici par défendre chaleureusement la doctrine de la résurrection des morts. Il renvoie les païens à la résurrection et à l'ascension du Christ : elle est attestée par les Apôtres, témoins oculaires, dont les miracles sont les lettres de créance. Si les païens refusent d'y croire, c'est encore un assez grand miracle que le monde ait pu croire à la résurrection du Christ sans aucune espèce de miracle (c. 5). Pour prévenir l'objection, que de tels miracles n'ont plus lieu à l'époque actuelle, saint Augustin raconte les guérisons merveilleuses qui ont eu lieu de son temps et même sous ses yeux (c. 8). Après avoir abordé la question du corps des ressuscités, traité de son importance au point de vue de la béatitude et dit, à cette occasion, que tous ressusciteront avec l'âge qu'avait le Christ à sa mort (c. 15), il parle, en terminant, de l'état des bienheureux et surtout de la vision de Dieu, terme dernier de la béatitude.

Tel est, en ses traits principaux, le sujet de ce remarquable travail : autant la marche des parties, même des livres, semble indécise et inégalement conduite (nous l'avons fait remarquer plus haut), autant la composition de l'ensemble est-elle sûre et bien menée. Mais cette particularité, qui fait que certaines parties, voire des chapitres, ont le caractère d'articles indépendants, devait efficacement contribuer elle-même à la diffusion de l'ouvrage, attendu qu'on pouvait également bien le lire dans sa totalité ou fragment par fragment. Quant à la cause de cette particularité, il est assez clair qu'il faut la voir dans le long espace du temps, pendant lequel l'auteur a travaillé son ouvrage pièce par pièce. Le nombre de ceux qui auraient su embrasser ce travail dans son entier et qui le méditaient du commencement à la fin devait être bien peu considérable ; au contraire, le nombre des lecteurs qui s'édifiaient à la lecture de chapitres spéciaux et qui y prenaient plaisir n'en était que plus grand : il trouvaient, ici, une nourriture abondante pour la pensée et pour l'imagination ; là, les émotions les plus vives. Il ne serait pas possible de dire combien fut

grande l'influence qu'exerca ce livre sur le moyen âge, tant par la richesse des idées, que par l'abondance et la variété de la matière. Toutes les branches de la littérature médiévale en témoignent. Pendant longtemps surtout il servit de règle pour juger l'antiquité classique et ses rapports avec le christianisme, et, en général, pour l'étude de toute l'histoire universelle des temps passés. Et, d'autre part, un ouvrage où l'auteur excellait à enflammer les imaginations et à captiver les intelligences, ne contribuait pas moins à préciser les idées sur les choses futures.

Sous le rapport du style en général, il mérite d'être placé au-dessus des *Confessions ;* la narration en est plus claire ; et l'allure du récit, plus simple, est plus légère et plus libre. L'auteur n'y a pas renoncé, il est vrai, à divers artifices de la rhétorique, tels que l'antithèse et les jeux de mots ; mais il en fait, il faut l'avouer, un usage plus approprié et plus spirituel. L'ironie que saint Augustin manie avec finesse communique au style plus de charme. Là où le sujet l'exige, le sentiment se fait jour aussi dans toute sa vivacité ; l'on y trouve des passages d'une éloquence élevée où se révèle une véritable inspiration, et d'autres où le récit est tout pénétré de la chaleur de la vie de l'âme chrétienne : témoin la peinture en l'honneur de la Paix (l. XIX, c. 12) où l'auteur nous représente les natures les plus sauvages et les plus grossières avides de cette paix et soupirant après elle. A tout prendre, les premiers livres et les derniers sont ceux dont la narration est la meilleure.

Les deux ouvrages que nous venons d'étudier méritent, parmi les travaux de saint Augustin, une place à part, non seulement vu leur haute importance au point de vue de l'histoire de la littérature générale, mais aussi vu la particularité de leur forme qui ne permet de les ranger complètement dans aucune classe déterminée de ses écrits. Cette dernière remarque s'applique également à un troisième ouvrage, qui offre aussi un réel intérêt historique et littéraire, et qui sert de complément à une grande partie de ses œuvres. Ce sont les deux livres des Rétractations (*Retractationes*), qu'il composa en 427, époque où il avait atteint, par l'achèvement de la *Cité de Dieu*, le plus haut degré de son activité littéraire.

Dans cet ouvrage, l'auteur nous donne le catalogue de tous ses écrits, par ordre chronologique, depuis sa conversion au christianisme ; il énumère, dans le premier livre, ceux qu'il a composés jusqu'à son épiscopat, et, dans le deuxième, ceux qu'il écrivit ensuite. Le but que l'auteur se propose, en parcourant ainsi ses productions littéraires, est d'abord d'exercer une sévère critique contre lui-même, de relever toutes les inexactitudes qu'il remarquait dans ses livres, d'en faire disparaître les contradictions qui avaient dû lui échapper, dans un si long intervalle et à une époque de sa vie si fertile en productions littéraires : la formule de ses idées sur le dogme était en effet devenue peu à peu plus complète et était arrivée alors à sa plus haute expression. Du même coup, saint Augustin nous y ouvre assez fréquemment de très précieux aperçus sur la cause de ses ouvrages, leur tendance, leur idée mère et leur composition : c'est grâce à ces aperçus que souvent nous en pénétrons l'intelligence.

On peut répartir les autres écrits de saint Augustin dans les classes suivantes :

Écrits polémico-dogmatiques. — C'est sous cette rubrique qu'il convient d'en ranger la majeure partie; mais ils s'éloignent tellement du but de notre étude, que nous nous bornerons à quelques courtes remarques. Ils sont écrits, en partie, contre les manichéens, et, en partie, contre les donatistes, les pélagiens et les ariens. Quelques-uns d'entre eux, polémiques par l'origine, ont pourtant un développement indépendant : tel est le plus important de cette classe, le livre sur la Trinité (*De Trinitate*), entrepris pour combattre l'arianisme; ou bien encore le Traité de la vraie religion (*De vera religione*), contre les manichéens.

Écrits philosophiques. — A cette classe se rattachent les plus anciens ouvrages qui nous aient été conservés de saint Augustin : les plus importants de cet ordre furent même composés à Cassiciac, pendant l'hiver de 386 à 387, avant son baptême. Ce sont d'abord les trois suivants : trois livres contre les Académiciens (*Contra Academicos*); un livre sur la Vie bienheureuse (*De Vita beata*); deux enfin sur l'Ordre (*De Ordine*). Ils sont, tous trois, le résultat des causeries philoso-

phiques de saint Augustin avec le cercle d'élèves et d'amis qui l'entouraient et dont nous avons parlé plus haut : les deux derniers toutefois ont vu complètement le jour pendant la composition du premier, lequel est bien plus considérable. Si nous en considérons l'origine, ils ont été composés tous trois sous forme de dialogue et ils ont réellement pour base des conversations qui, ainsi qu'ils nous l'apprennent, furent esquissées sur-le-champ (1). — C'est avec raison que saint Augustin aborda ces conversations philosophiques par le premier sujet : il chercha à établir la possibilité d'arriver à la connaissance de la vérité, en réfutant le scepticisme, représenté par l'école des Académiciens. C'est en effet, pense saint Augustin, la possession de la vérité et non pas sa recherche seule qui procure le bonheur de la vie. Cette phrase, qui établit pour l'homme la nécessité de connaître la vérité et qui forme le sujet du premier livre contre les Académiciens, lui donna l'idée du deuxième écrit, ou tout au moins, dans le principe, du dialogue philosophique qui lui sert de base. L'auteur y démontre que le bonheur de la vie consiste dans la connaissance parfaite de Dieu. Cette connaissance nous donne, pour la première fois, une jouissance complète et sans fin. — Le troisième des écrits ci-dessus mentionnés a pour sujet l'ordre divin du monde « l'ordre des choses, » en tant surtout que cet ordre embrasse le bien et le mal. Mais la difficulté que cette dernière question présentait encore pour l'intelligence de ses élèves engagea saint Augustin à ne pas poursuivre ce sujet (l. II, §, 24) et à leur montrer par contre l'ordre des études à faire, la voie à suivre pour atteindre aux plus hauts sommets de la science. Il expose donc le système des sciences, en expliquant avec brièveté l'idée et l'essence de chaque science : tantôt il approfondit la matière; tantôt il glisse discrètement; mais c'est ainsi qu'il aborde tour à tour la grammaire, la dialectique, la rhétorique, la musique (c'est-à-dire la rythmique en général, et la métrique en par-

1. V. au reste l'analyse rapide, mais aussi exacte que pleine du goût de ces écrits philosophiques et de ceux qui suivent, par Bindemann. Vol. I, p. 295 sq.

ticulier), la géométrie, l'astronomie (1). — Pour être traités succinctement, ces sujets n'en devaient pas moins avoir, pour le moyen âge, un intérêt sérieux et une valeur particulière.

Si le contenu seul de ces écrits leur donne de l'importance (par cela même qu'ils nous montrent, en la personne de saint Augustin, comme une transition de la philosophie à la théologie, et aussi parce qu'ils fournirent le plus riche des aliments à la spéculation du moyen âge et qu'ils furent pour lui une école de dialectique), nous pouvons dire également que la forme de ces mêmes écrits n'exerça pas, surtout au point de vue de la dialectique, une moindre influence. Saint Augustin se sert, le plus habilement du monde, de la méthode socratique. Le mouvement rapide de la conversation réelle est passé dans la narration, qui prend en conséquence un caractère vraiment dramatique. Parfois aussi, l'auteur esquisse une scène avec une grande fraîcheur de touche (2). De là, pour ces écrits, une vraie valeur esthétique qui leur donne droit de trouver place dans le domaine de la littérature générale.

Un autre ouvrage philosophique, qui vit également le jour à Cassiciac et à la même époque, nous présente, au point de vue de la forme, le même caractère : ce sont les deux livres des Soliloques (*Soliloquia*). Dans ces Soliloques, nés du désir de connaître Dieu, et, comme préparation à cette connaissance, du désir de connaître l'esprit humain, saint Augustin commence par rechercher (Ier livre) les conditions que doit avoir l'esprit humain pour pouvoir arriver à la connaissance de Dieu ; il montre que ce n'est que la foi, l'espérance et la charité qui peuvent lui donner les qualités nécessaires pour atteindre à cette connaissance, vertus que saint Augustin lui-même, d'après ses conclusions, ne possède point encore dans un degré de perfection. Dans le livre deuxième, il traite la question de l'immortalité de l'esprit humain, comme le point le plus important de sa connaissance. Il ne peut pas périr, parce que la vérité ne le peut pas, elle qui a une existence telle dans l'esprit de l'homme, qu'elle devrait être anéantie avec lui (3).

1. Il ne parle pas en termes exprès de l'arithmétique.
2. V. par exemple, *De ordine*, l. I, §. 25.
3. V. notamment l. II, §. 24.

Telle est la conclusion à laquelle il arrive. Cette argumentation toutefois lui laisse quelques doutes, et il ne parvient pas encore ici à les résoudre tous. Il ne va donc pas plus avant dans son sujet; mais, de retour à Milan, il le mènera à bonne fin (1) dans le livre de l'immortalité de l'âme (*De immortalitate animæ*). Les Soliloques, qui aujourd'hui encore ont un intérêt général, et nous permettent, comme supplément aux *Confessions*, de jeter un regard plus profond dans la vie intérieure de l'esprit et de l'âme de saint Augustin, durent exercer sur le moyen âge une influence spéciale à cause du génie essentiellement chrétien qui remplit surtout le premier livre. Cette observation est d'ailleurs également applicable au point de vue de la forme elle-même. Les Soliloques sont aussi composés en forme de dialogue : les interlocuteurs ne sont autres que saint Augustin et la raison (*ratio*) (2). Cette forme spéciale du dialogue nous fait déjà pressentir les dialogues latins postérieurs entre l'âme et le corps ; ces dialogues se trouvent fréquemment dans les langues populaires ; ce sont eux qui donnèrent, si je ne me trompe, la première impulsion à la forme dialoguée de la poésie didactique, si sympathique aux littératures nationales de l'Occident.

L'écrit sur l'immortalité de l'âme, qui est un complément aux Soliloques, engagea saint Augustin à réfléchir encore sur l'essence de l'âme; le fruit de ses réflexions est consigné dans un livre composé plus tard à Rome, et intitulé *De quantitate animæ*, d'après le sujet principal de la conversation qui avait eu lieu entre saint Augustin et son ami Évodius (3). Cet ouvrage est également composé sous forme de dialogue. A ces ouvrages spéculatifs vient enfin se joindre un autre travail, composé plus tard à Sagaste, et dont le titre est *De magistro*. Saint Augustin s'y entretient avec son fils Adéodat. Le vrai « maître » pour la connaissance des choses purement spirituelles, dit-il, est la sagesse éternelle, le Christ, qui habite dans l'intérieur de l'homme et qui est interrogé par toute âme

1. V. *Retractat.*, l. I, c. 4 et 5.
2. Cf. *Retractat.*, l. I, c. 4.
3. V. *Retractat.*, l. I, c. 8.

douée de raison. Les paroles d'un autre peuvent bien exciter à rechercher la vérité, mais elles ne sauraient la donner. C'est surtout ce dernier point qu'il démontre en détail.

Parmi les ouvrages que saint Augustin commença sur les Arts libéraux (1), le seul qui nous ait été conservé dans son intégrité est l'ouvrage sur la musique, *De musica*, en six livres, composés aussi sous forme de dialogue (2) entre un maître et un élève. Cette forme a certainement exercé une influence considérable, quand a commencé plus tard la première renaissance littéraire ; on en retrouve surtout des traces dans la composition des petits manuels d'Alcuin. Le fond même de cet ouvrage ne pouvait manquer d'agir diversement sur l'époque postérieure du moyen âge. Il ne traite néanmoins que de la rythmique : les cinq premiers livres nous exposent les idées générales de rythme, mètre et vers ; mais le sixième livre, dont le caractère est tout à fait spécial, nous montre la rythmique intérieure de la vie de l'âme. La mystique du moyen âge trouva là un aliment substantiel.

Ecrits moraux et ascétiques. — Ils ne sont pas bien nombreux, si l'on en retranche surtout ceux dont l'authenticité n'est pas solidement établie, et ils n'offrent pas non plus un intérêt bien particulier au point de vue de l'histoire littéraire. Mentionnons ici : *De bono conjugali* dû à la polémique de Jovinien contre la vie du célibat et où l'auteur se propose de déterminer avec netteté le « bien » du mariage. A cet écrit, se rattache celui qui a pour titre : *De sancta virginitate* (3). Citons encore : *De mendacio* et *Contra mendacium* ; dans le premier, l'auteur traite du mensonge joyeux, et, dans le second, il blâme sévèrement l'usage du mensonge qu'on employait pour examiner les hérétiques (il s'agit ici des Priscilliens). L'écrit qui a pour titre *De opere monachorum*, offre un plus grand intérêt et dut exercer une grande influence. L'auteur y conseille le travail manuel des moines et il s'appuie sur la Bible

1. Voir plus haut.
2. Comme tous les autres. Voir *Rétractations*, l. I, c. 6.
3. Les deux livres : *De conjugiis adulterinis*, ne se rattachent qu'indirectement à cette division, en tant qu'ils traitent des questions controversées sur la discipline ecclésiastique.

pour le défendre contre ceux qui le rejettent. Le livre : *De divinatione dæmonum*, et celui qui est adressé à saint Paulin sous ce titre : *De cura pro mortuis gerenda*, pleins d'attrait l'un et l'autre, ont une grande valeur au point de vue de l'histoire de la civilisation. Le dernier a surtout pour objet les tombeaux des martyrs.

Nous rattachons les *Sermons* (*sermones*) à cette quatrième classe : nous le faisons d'autant plus volontiers que, là précisément, s'affirme le côté moral des écrits de saint Augustin. Le nombre de ceux qui nous ont été conservés est très considérable (1) ; ils ne nous sont pas évidemment tous parvenus dans le même état intégral, soit qu'ils aient été copiés dans l'église, soit qu'ils aient été dictés après coup par saint Augustin, car il ne les écrivait pas avant de les prononcer : il préparait seulement les pensées ; quelquefois même, et sous le coup d'événements extérieurs, il ne faisait qu'improviser.

Le sujet de ces sermons se rattache tantôt à des textes de l'Ancien ou du Nouveau Testament, tantôt à la vie des saints dont on célébrait la fête quand il les prononça ; mais, quelque divers qu'en soit le fond, il est vrai de dire en règle générale que c'est le côté moral qui prédomine. Les uns sans doute ont une tendance dogmatique, les autres une tendance polémique. car il y combat soit les hérétiques manichéens, donatistes, etc., soit les païens ; d'autres enfin sont spécialement consacrés à l'explication des Livres saints, mais le fil conducteur qu'on retrouve dans tous, c'est l'exhortation à la purification du cœur et à l'élévation de l'âme. Saint Augustin se conforme strictement à cette doctrine, lorsqu'il exige du prédicateur, dans son ouvrage *De doctrina christiana* (2), que sa vie soit en harmonie avec ses paroles. Et c'est bien là, en effet, que tendirent tous les efforts de l'auteur lui-même. Celui qui, aujourd'hui encore, lit ses sermons, ne peut se soustraire à cette impression intime : combien plus vivement ne devait donc pas le sentir l'auditeur lui-même ! Saint Augustin nous l'affirme

1. L'édition des Bénédictins en signale 363, comme absolument authentiques.
2. L. IV, c. 59.

d'ailleurs en maints endroits, d'une manière expresse (1). C'est à ce point de vue moral qu'il faut se reporter, si l'on veut expliquer, chez lui, la chaleur individuelle de l'expression, non moins que le côté pratique et populaire qui se trouve dans ses sermons. L'un comme l'autre se fait jour en particulier dans ses sermons du carême : rien de plus beau que le lien par lequel il rattache ses exhortations à faire l'aumône et à pardonner les offenses. Pardonner est un « genre » de l'aumône ; mais l'aumône et le jeûne sont « les ailes de la piété (2). » Il conjure donc avec instances ceux qui se sont rendus coupables d'une offense envers le prochain, de lui en demander pardon ; à tous, il adresse la même prière ; il se l'adresse également à lui-même (3). Le maître doit, lui aussi, se réconcilier avec ses esclaves ; s'il n'est pas obligé de leur demander directement pardon en s'adressant à eux, il doit le montrer, du moins, par un traitement plein d'égards (4).

C'est donc dans ce détail, dans ce côté moral si remarquable des sermons de saint Augustin, que se manifeste d'une manière spéciale la vie de l'âme de l'auteur ; mais son talent particulier se montre dans la dialectique de la narration, et lui communique assez fréquemment une allure pleine de vie et vraiment dramatique qui aboutit à la forme de dialogue (5),

1. Par exemple, dans le sermon 49, c. 7 : « Sed quid dico, putasne facio ipse quod dico? Fratres mei, facio. — Odi vitia mea ; cor sanandum offero medico meo. Persequor ea quantum possum, etc. »

2. « Sed orationibus nostris quibus ad Deum facilius volando perveniant, eleemosynis et jejuniis pennas pietatis addamus. » *Sermo* 206. Ce genre d'expression se fait remarquer dans les poésies allégoriques du moyen âge ; qu'on pense seulement au *Roman des eles*.

3. « Perinde omnibus dico — dico et mihi ipsi. » *Sermo* 211, c. 4.

4. Ibid. — On voit clairement par là combien saint Augustin savait être prudent, quand la prudence était nécessaire.

5. Comme, par exemple, dans le *sermon* 49, c. 9 : saint Augustin a cité l'exemple de Jésus-Christ pour corroborer son exhortation à pardonner aux ennemis, et il ajoute : « Sed potuit hoc facere, dicis mihi : ego non possum. Ego enim homo sum, ille Deus : homo ego, homo ille Deus homo. Deus utquid homo, si non corrigitur homo? Sed ecce tibi loquor : o homo, multum est ad te imitari Dominum tuum, attende Stephanum conservum tuum. Certe Stephanus sanctus, homo erat, an Deus? Homo erat. Plane homo erat : Hoc erat quod tu, etc., etc. » Cet exemple est pris au hasard, et presque chaque page en offre de semblables.

telle que nous l'avons rencontrée dans ses écrits philosophiques. Cette forme prête elle-même à l'expression une couleur pleine de richesse et d'individualité. Saint Augustin sait captiver l'esprit comme il sait émouvoir l'âme. Avec cela le style est simple et clair: aucune pompe oratoire; point de périodes désordonnées.

Dès que le sermon ne se borne plus, comme précédemment, à commenter l'Écriture sainte phrase par phrase, nous voyons l'explication allégorique disparaître graduellement sans que pour cela saint Augustin la condamne comme fausse, ni même qu'il la méprise: même en ce cas, en effet, l'on en trouve des exemples vraiment bizarres (1). Il va de soi que les relations de l'orateur avec son public donnent aussi fréquemment à ses sermons un immense intérêt au point de vue de l'histoire de la civilisation. L'époque et le pays où ils furent prononcés ne s'y réflètent pas moins que l'esprit et le caractère de l'orateur.

A ces ouvrages de la vie professionnelle de saint Augustin nous ajouterons, en cinquième lieu, deux autres écrits qui doivent être utiles au clergé et qui méritent une mention spéciale soit par leur intérêt littéraire, soit encore au point de vue de la civilisation. C'est d'abord l'ouvrage mentionné plus haut : *De doctrina christiana*, commencé en 397 et terminé en 426. Il comprend quatre livres, et il a pour but d'enseigner comment il faut « traiter l'Écriture sainte, » et arriver à en avoir à la fois l'intelligence et l'explication : il expose, par conséquent, les principes de l'herméneutique et ceux de l'éloquence ecclésiastique. Il est donc, sinon d'une manière absolue, du moins en principe, destiné aux ecclésiastiques : il a servi de manuel au clergé du moyen âge. Cet ouvrage, écrit dans un style clair et approprié au sujet, se fait remarquer par les efforts

1. C'est ainsi que, dans le *sermon* sur le combat de David contre Goliath (*sermo* 32), les cinq pierres de David signifient la loi contenue dans les cinq livres de Moïse; le fleuve où David prend les pierres est le peuple errant des Juifs (*populus fluxus*), et la mise des pierres dans le vaisseau pastoral (*vas pastoritium*) signifie la transition de la loi à la grâce (*gratia*). Car : « quid tam significans gratiam, quam lactis copia? » — On trouve aussi des exemples d'allégories sous forme de personnification; ainsi, dans le sermon 86, c. 6, où il fait parler l'Avarice et la Luxure.

que fait saint Augustin pour arriver à un procédé systématique et à une base solide et philosophique. Dans la première partie (livres I-III), nous avons surtout à remarquer la question traitée au livre troisième et qui a pour but de montrer jusqu'à quel point les sciences profanes, transmises par les païens, peuvent être utiles au théologien chrétien lui-même. Dans la deuxième partie (livre IV), l'on ne saurait voir non plus sans intérêt saint Augustin déclarer l'étude de la rhétorique utile aussi à l'orateur chrétien : il faut l'entendre exiger, lorsqu'il s'appuie sur l'œuvre de Cicéron, qui, lui aussi, parle de manière à instruire, à plaire et à toucher (*flectere*), afin qu'on comprenne sa doctrine, qu'on l'aime, et qu'on la mette en pratique. Dans cet ordre d'idées, et toujours d'après Cicéron, saint Augustin distingue trois sortes de style : le style simple, le style fleuri et le style sublime; il en emprunte des exemples aux lettres de saint Paul, ainsi qu'aux ouvrages de saint Cyprien et de saint Ambroise. — L'autre écrit, dont nous avons encore à parler, nous montre la prudence de saint Augustin et son expérience de la vie pratique, comme celui qui précède nous a montré son éducation théorique. C'est le livre intitulé, *De catechizandis rudibus*, c'est-à-dire une introduction aux premiers rudiments de la religion chrétienne, composée par saint Augustin, en l'an 400, à la prière de Deogratias, diacre de l'Église de Carthage. Cet opuscule, au style clair et attrayant, a aussi une grande valeur au point de vue de l'histoire de la civilisation. On peut s'en convaincre facilement par les seules indications qu'il donne relativement à la manière de traiter les païens qui se convertissent au christianisme, et par les conseils de prudence, dont il fait suivre ces indications, sur la diversité de leur éducation et les motifs de leur conversion.

Les *Commentaires sur la Bible* forment une classe nouvelle. Mais, dans ce domaine, saint Augustin n'a pas ouvert de routes inconnues, ni exercé une influence quelconque sur la littérature générale : nous pouvons donc passer ce genre d'écrits complètement sous silence. Bornons-nous à remarquer que ces commentaires ont rapport soit à l'Ancien Testament, et principalement aux Psaumes, soit au Nouveau

Dans la première, saint Augustin traite, entre autres questions, celle de savoir jusqu'à quel point le métier des armes est compatible avec le christianisme; nous voyons, dans la deuxième, un exemple frappant de la prudence et de l'habileté avec laquelle saint Augustin sait parler de la conscience du comte, l'un des hommes les plus distingués de son temps.

Cette catégorie nous amène à la dernière, qui comprend les lettres d'une nature intime et confidentielle : elles sont fort peu nombreuses, et, dans le nombre, s'en trouvent quelques-unes adressées à saint Paulin (1). Rattachons-y également les lettres qui n'ont en général qu'un intérêt personnel, telles que les lettres de recommandation, etc.

Quant à la forme des lettres, l'on ne saurait dire que saint Augustin ait produit quelque chose de particulier en l'espèce, comme l'a fait saint Jérôme. Il y en a si peu en effet qui soient, au sens strict du mot, des lettres proprement dites! L'on y voit apparaître, surtout dans les plus anciennes, tout le vieil attirail de la rhétorique, et le goût y fait absolument défaut : dans la première lettre à saint Paulin, par exemple, il se rencontre une recherche malheureuse du jeu de mots. La plupart des Lettres ont plutôt le caractère d'une dissertation ou d'un sermon; elles se rattachent par conséquent, même pour le style, aux ouvrages de l'un ou de l'autre genre, aux ouvrages philosophiques, dogmatiques ou moraux, comme les sermons. L'exécution en doit être naturellement inégale : elles sont plus ou moins soignées selon l'importance du sujet et du destinataire, comme aussi d'après les loisirs dont l'auteur pouvait disposer; un certain nombre prennent place, quant à l'exposition, parmi les meilleures productions de saint Augustin.

Ce recueil de lettres nous offre des matériaux très importants pour la connaissance de l'état intellectuel et moral de cette époque de transition entre l'antiquité et le moyen âge; c'est ce qu'on n'a pas manqué de reconnaître, mais aussi ce qu'on n'a pas su encore jusqu'ici mettre complètement à profit. Nulle part mieux qu'ici ne se montre aussi manifeste

1. Ep. 27, 31, 42, etc.

l'importance considérable dont jouissait saint Augustin pour sa propre époque. Il semble en quelque sorte dominer lui-même toute l'Église et diriger l'esprit de ce siècle de progrès.

Enfin nous possédons encore de saint Augustin une composition poétique: elle répond peu, il est vrai, au génie de ce grand homme; mais l'authenticité en est si bien établie qu'il n'est pas permis d'en douter. Sa forme même lui donne un intérêt historique et littéraire tout particulier. Saint Augustin nous dit lui-même qu'il a choisi à dessein une forme toute populaire (1). C'est un psaume alphabétique, un *Abécédaire* (2), composé vers la fin de 393. Il était destiné à être chanté par le peuple dans l'église; il avait pour but de l'éclairer sur l'affaire des Donatistes et de lui faire prendre parti contre eux. La forme est à l'image du peuple. Le poème se compose de vingt strophes; le premier vers de chacune commence par une lettre de l'alphabet, dans l'ordre naturel, de A jusqu'à V, en sorte que le premier mot de la première strophe commence par A, celui de la seconde par B, etc., absolument comme cela a lieu pour les psaumes alphabétiques de la Bible. Saint Augustin a choisi cette forme pour donner un point d'appui à la mémoire (3). Ces vingt strophes sont suivies d'un chant de trente lignes.

Chaque strophe est précédée d'une ligne de refrain, appelée *hypopsalma* par saint Augustin, et seule chantée par le peuple. Les strophes se composent, abstraction faite du chant de la fin, de douze lignes; telle est la règle générale : il y en a quelques-unes seulement qui ne comprennent que dix lignes. Les lignes

1. V. *Retractat.*, I, c. 20, et principalement le passage : « Ideo autem non aliquo *carminis* genere id fieri volui, ne me necessitas metrica ad aliqua verba quæ vulgo minus sunt usitata, compelleret. » Il ne voulait donc pas composer un ouvrage de poésie artistique; il ne voulait pas non plus faire spécialement une hymne, car l'hymne était le seul genre de poésie artistique introduit dans l'Église. Je montrerai plus tard l'importance de ce passage pour l'histoire des hymnes. L'on attribue encore d'autres poèmes à saint Augustin, mais ils ne sont certainement pas de lui.

2. Du Méril, *Poésies populaires latines antérieures au* XIIe *siècle.* Paris, 1843, v. p. 120 sq; Cf. Ferd. Wolf, *Ueber die Lais*, p. 184.

3. Il l'a indiqué dans ce passage des *Rétractations*, l. c., « Et eorum quantum fieri posset per nos inhærere memoria ».

ont seize syllabes d'un rythme trochaïque et se divisent en deux hémistiches ; c'est évidemment un tétramètre trochaïque acatalectique, émancipé (1) des lois de la métrique sous l'influence de la composition musicale. Toutes les lignes finissent par *e*, rime tout à fait analogue à celle que nous avons remarquée plus haut dans Commodien ; mais la ligne qui sert de refrain a cependant de plus une rime entre le premier hémistiche et la fin du vers (2). — Ce poème contient dans ses grands traits l'histoire du donatisme et met en garde contre toute séparation de l'Église générale alors même qu'on croirait avoir justement à s'en plaindre. La forme de la narration, généralement lourde et extrêmement aride, ne reçoit un peu de vie que parce qu'elle revêt à peu près le ton d'une apostrophe directe aux donatistes. Le chant final fait intervenir et parler l'Église catholique elle-même ; comme mère, elle déplore l'apostasie de ses enfants et les rappelle à elle : là seulement la diction s'élève, s'échauffe et saisit l'âme.

CHAPITRE IX

PRUDENCE

L'influence si considérable que devaient exercer sur la littérature de l'avenir les trois grands écrivains dont j'ai parlé, saint Ambroise, saint Jérôme et saint Augustin, se manifeste

1. En sorte que des brèves prennent la place des longues dans l'arsis, par ex., str. 1. v. 2 : « Propter hoc Dominus, » ou bien, v. 9 : « Videt hoc sæcŭlum mare ; » le poète met aussi largement à profit la licence de la prononciation populaire et traite non seulement *i* et *u* suivis de voyelles, tantôt comme voyelles, tantôt comme consonnes, mais il fait même appel à l'apocope et à la syncope, comme str. 16, v. 3, « exempl' » ; str. 17, v. 6 « adult'ri, » et dans le chant final, v. 2 « consid' rare. »

2. « Omnes qui gaudetis (de) pace, modo verum judicate. » Je serais tenté de considérer « de » comme une addition postérieure, d'abord dans le passage des *Rétractations* où il se trouve, et, de là, dans le manuscrit du psaume. Ou bien faudrait-il, par hasard, admettre la syncope de *i*, dans « gaudetis ? »

déjà dans les ouvrages de leurs contemporains; la littérature de ces derniers suivait en grande partie leur impulsion. C'est ainsi que la poésie chrétienne reçut de saint Ambroise, par sa poésie lyrique d'abord, et aussi par son éloquence, une impulsion puissante et y trouva du même coup des modèles décisifs; il résulte de là que son principal représentant, non seulement à cette époque, mais, en général, pour les temps postérieurs, s'est évidemment formé sous l'influence de saint Ambroise. Ce représentant, c'est Aurelius Prudentius Clemens (1) : il mérite d'occuper la première place au moins par le nombre, la variété et le degré d'originalité de ses poésies. Il naquit, en 348, dans l'Espagne (Tarraconaise), probablement à Saragosse (2); il descendait d'une famille très considérée. Il suivit, comme il nous le raconte lui-même (3), la carrière politique ; cela était l'usage dans sa position. Après avoir terminé ses études de rhétorique et de droit, il devint avocat et remplit ensuite les fonctions importantes de gouverneur d'une province espagnole, probablement de la Tarraconaise elle-même. Il monta encore plus haut et occupa un emploi militaire de premier ordre. Après avoir, lui aussi, dans sa jeunesse, sacrifié aux plaisirs du monde, il embrassa, dans un âge plus avancé, une vie sérieusement chrétienne et il crut pouvoir gagner le ciel par ses poésies religieuses. A l'âge de cinquante-sept ans, il donna de celles-ci une édition complète (4) qui comprenait déjà au

1. *Aurel. Clement. Prudentii carmina ad optimas quasque editiones et mss. codd. Romanos, etc., prolegg., commentariis et lectionibus variant. illustr. a F. Arevalo*, 2 tomes, Rome, 1788, in-4; — *Aur. Prudent. Clem. carmina recens. et explicavit Th. Obbarius*, Tubingue, 1845; — Id. *recens., notis explicavit A. Dressel*, Leipzig, 1860 ; — Middeldorpf : *De Prudentio et theologia Prudentiana in Illgens Zeitschr. für die histor. Theologie*, Vol. II, 1832; Cl. Brockhaus, *Aur. Prudentius Clemens in seiner Bedeutung für die Kirche seiner Zeit*, Leipzig, 1872.

2. C'est ce que me paraît montrer le passage du *Peristeph.*, IV, v. 97 sq : « Noster est, quamvis procul hinc in urbe Passus ignota dederit sepulcri Gloriam victor prope littus altae Forte Sagunti. » Il s'agit d'un martyr de Saragosse, et (c'est le point capital), une autre *ville* est opposée ici à Saragosse. *Noster* ne peut donc être pris dans le sens de la province, de l'Espagne Tarraconaise; c'est dans ce dernier sens que, dans le même poème, *Calagurris* est appelée *nostra* (v. 31).

3. Dans la préface de l'édition complète de ses ouvrages.

4. V. *Op. c.*, ce qui ne veut pas dire naturellement que ces ouvrages n'eussent été, en tout ou en partie, publiés séparément.

moins la plus grande partie de ses œuvres. Dans la préface en vers de cette édition, il appelle lui-même notre attention sur les suivantes, et voici l'ordre qu'il leur donne : le *Cathemerinon*, l'*Hamartigenia*, l'*Apotheosis* (1), les *deux livres contre Symmaque;* ensuite, à ce qu'il semble, la *Psychomachia* (2)*;* puis le livre *Peristephanon*. Un de ses ouvrages, le *Dittochaeon*, n'est pas nommé dans cette préface (3). — Nous ne connaissons pas l'époque de la mort de Prudence; malheureusement les moyens d'établir cette date nous font complètement défaut.

Le premier livre mentionné parmi ses ouvrages paraît contenir ses plus anciennes poésies. Ce *Liber Cathemerinon* est un recueil de douze hymnes dont les six premières ont été composées pour l'usage de chaque jour et en vue du temps consacré à la prière ; ce sont elles qui ont donné le titre à tout le recueil. Elles ont été très probablement écrites les premières, et, peut-être même, publiées seules sous ce titre. Non seulement ces six hymnes se lisent, dans les manuscrits, à la tête de la collection, mais, détail plus important, les deux premières et la sixième se rattachent immédiatement à celles de saint Ambroise, qui donna sûrement à Prudence l'idée de ce genre de poésie ; de plus, les deux premières ont été entièrement composées dans le mètre de saint Ambroise, et la neuvième l'est dans un mètre semblable (4). Parmi les quatre hymnes authentiques de saint Ambroise, il y en a bien trois qui sont composées également pour l'*heure* de la prière. Les six pre-

1. V. 39 : « Pugnet contra hereses, catholicam discutiat fidem ; » la deuxième partie de cette ligne ne peut signifier que l'apothéose qui traite de la Trinité et débute par le symbole de la foi (cf. aussi *Apoth Prof.*, v. 21 et 39) ; les mots *catholicam*, etc. ne pouvant par contre, pris strictement, s'appliquer à l'*Hamartigenia*, il s'ensuit que cette dernière est désignée par la première partie du vers, quoique cette première partie puisse aussi à la rigueur s'appliquer à l'apothéose.

2. V. 41 : « Labem, Roma, tuis inferat idolis. » V. plus loin.

3. Gennadius (*De vir ill.*, c. 13), lui attribue, mais à tort probablement, encore un ouvrage ; nous n'avons d'ailleurs dans ce livre aucune donnée. Voici ses paroles : « Commentatus est in morem græcorum Hexaemeron de mundi fabrica usque ad conditionem primi hominis et praevaricationem ejus. »

4. En dimètre iambique, il est vrai, mais catalectique.

mières de Prudence sont rangées selon l'ordre des prières journalières, auxquelles elles sont consacrées, à partir de minuit : 1° *Hymnus ad galli cantum*, dans laquelle nous voyons l'heure du chant du coq (ἀλεκτοροφωνία), citée déjà comme consacrée à la prière dans les constitutions apostoliques. — 2° *Hymnus matutinus.* — 3° *Hymnus ante cibum.* — 4° *Hymnus post cibum.* — 5° *Hymnus ad incensum lucernae* (1).— 6° *Hymnus ante somnum.* Viennent ensuite les six dernières qui sont, en partie, composées pour servir dans des occasions ecclésiastiques déterminées. — 7° *Hymnus jejunantium.* — 8° *Hymnus post jejunium.* — 9° *Hymnus omnis horae*, hymne qui célèbre Jésus-Christ, ses actions et ses miracles. — 10° *Hymnus ad exequias defuncti.* — 11° *Hymnus VIII calendas januarias* (Noël). — 12° *Hymnus Epiphaniae.*

Si l'on compare les hymnes de Prudence avec celles de saint Ambroise, on remarque, au premier coup d'œil, une différence générale qui s'étend à toutes les hymnes et qui, du reste, s'accuse déjà extérieurement. Les hymnes de Prudence sont bien plus longues que celles de saint Ambroise : elles le sont de trois à sept fois plus. Celles de l'évêque de Milan ne comprennent que trente-deux vers chacune, celles de Prudence en ont de cent à deux cents ; la plus courte n'en a que quatre-vingts il est vrai ; mais, en revanche, la plus longue en compte deux cent vingt. On voit par là que Prudence avait moins en vue, ou, du moins, perdit plus de vue que ne le fit saint Ambroise, le côté pratique du culte dans lequel je comprends aussi la prière journalière faite en commun à la maison. Parmi les hymnes de Prudence, il n'y en a aucune, à notre connaissance,

1. L'une des plus anciennes hymnes qui nous aient été conservées, ὕμνος τοῦ λυχνικοῦ · φῶς ἱλαρὸν κ. τ. λ. était déjà consacrée à cette heure de la prière. V., sur cette hymne, Bunsen, *Hippol.*, II, p. 93,95. — L'hymne de Prudence n'était pas destinée par l'auteur au samedi saint, quoique, plus tard, l'Église en ait emprunté une partie pour cette solennité. C'est ce que nous apprend l'hymne elle-même, sans parler d'autres motifs : le pronom démonstratif *illa* ajouté à *nocte*, v. 127, nous fait voir que la nuit de Pâques ne peut être comprise, comme *présente*, de même que la description de l'illumination de l'église au temps pascal, description qui, sans cela, serait ici absurde. Dans cette question de critique littéraire, il fallait d'abord faire appel au bon sens qu'on laisse si souvent de côté pour ne faire parade que d'une érudition de mauvais aloi.

qui soit employée dans son entier, comme hymne de l'Église ; elle ne les a adoptées que par extraits (1). La raison en est que la poésie hymnique de Prudence est, à tout prendre, moins populaire que celle de saint Ambroise et porte, d'une manière bien plus déterminée, le caractère de la poésie artistique. Prudence chante d'abord, cela est visible, pour sa satisfaction personnelle, non seulement religieuse, mais encore esthétique. C'est ce qui perce dans la variété avec laquelle il traite le sujet, dans le mètre, et dans le choix artistique qu'il fait de ce dernier pour les hymnes où il abandonne le dimètre iambique que saint Ambroise avait introduit dans l'Église. En cela Prudence ne fait que confirmer, comme nous le verrons, sa culture esthétique.

Quant à la manière de traiter ce genre de sujets, nous remarquons que Prudence développe et dévoile la conception symbolique qui ne se montre, dans saint Ambroise, que cachée et sous forme d'ébauche; ce genre symbolique domine le récit surtout dans les deux premières hymnes, lesquelles se rattachent de plus près à celles de saint Ambroise. Si des commentateurs postérieurs, expliquant le chant matinal du dernier, ont pu voir un symbole du Christ dans le coq, le héraut du jour, Prudence affirmera directement ce symbole dans sa première hymne, considérera en même temps le sommeil comme l'image de la mort (2) et verra dans le lever un signe de la résurrection. De là *vox ista* (*vox galli*), *qua strepunt aves*, etc., *nostri figura est judicis*. De même que le coq nous réveille pour un nouveau travail, ainsi le Christ nous appelle à une vie nouvelle, à la véritable vie. Il est la lumière : la nuit, c'est le péché (3), qui engendra la mort, dont le sommeil est l'image. Au chant du coq, annonçant l'approche de la lumière du jour, les démons, qui se réjouissent dans les ténèbres, prennent la fuite (4). A

1. De l'une même, la dernière, on a composé trois hymnes pour le culte. V., par rapport à l'usage ecclésiastique des hymnes de Prudence, Daniel, *Thes. hymnol.*, I, p. 119 sq.; Mone, *Lat. Hymnen*, I, p. 204 et 377.
2. « Hic somnus ad tempus datus — est *forma* mortis perpetis, » v. 25 s.
3. V. 27.
4. V. Également dans saint Ambroise, l. c. v. 11 ; chez lui (v. 9), Lucifer, c'est le Christ; et le coq est *nocturna lux viantibus*. V. plus haut p. 200. Il y parle également de saint Pierre.

l'heure du chant du coq, le Christ est remonté victorieux des enfers : c'est le chant du coq qui mit saint Pierre en garde contre le danger. Mais la tendance parénétique qui ici, comme chez saint Ambroise, se produit dans tout son jour, réunit tous ces rapports divers pour les ramener à l'unité. La deuxième hymne de Prudence a un caractère absolument semblable, mais toutefois avec une tendance plus parénétique encore ; elle célèbre la lumière du jour, comme étant le symbole du Christ : l'un éclaire les cœurs, comme l'autre la nature. Le Christ, par sa lumière purifie de la souillure « des nuages noirs de la nuit du monde. » On sait que le baptême était aussi appelé lumière.

En deuxième lieu, Prudence élargit son sujet au moyen d'une peinture ou d'un récit ; c'est grâce à ce caractère essentiellement personnel, que ses hymnes ont pris la dimension dont nous avons parlé. En se laissant aller volontiers à ces descriptions détaillées du monde concret, il sacrifie au goût du jour; la poésie descriptive dominait alors la poésie profane elle-même et nous pouvons y voir une marque de la décadence de la puissance créatrice. Prudence sait, il est vrai, lutter souvent avec la poésie profane par le brillant du coloris. Ce côté de la narration paraît manifestement dans la troisième hymne (*ante cibum*), où il nous dépeint (v. 36 sq.) les mets que la nature tient à l'usage de l'homme ; il se montre encore mieux dans la cinquième hymne (*ad incensum lucernae*), laquelle se distingue des autres par la richesse et les images de l'expression, soit que le poète nous expose avec une sollicitude précieuse pour l'étude de l'archéologie chrétienne (v. 13 sq.) les différents moyens d'illumination artistique, flambeaux, cierges, lampes, etc. ; soit qu'il nous décrive (v. 113 sq.) les jardins embaumés du Paradis ; soit encore qu'il nous rappelle le splendide éclairage des églises le jour de Pâques (v. 141 sq.) (1). A ce genre descriptif vient s'en ajouter un autre qui consiste à nous faire le récit de sujets tirés de l'histoire biblique, surtout de l'Ancien Testament; ces récits, qui occupent une place considérable, sont symboliques selon le génie du poète et offrent

1. Le poète rappelle ici (v. 125, sq.) la légende d'après laquelle les peines de l'enfer cessent pendant la nuit de Pâques.

même fréquemment une signification hypologique. C'est ainsi que l'hymne quatrième (*post cibum*) nous raconte comment fut nourri Daniel dans la fosse aux lions : cette nourriture est une image du rafraîchissement que procure le Christ aux âmes des justes renfermés dans le monde et menacés par le démon qui tourne autour d'eux comme un lion rugissant. L'hymne cinquième, l'hymne de la lumière, nous montre, dans un tableau détaillé, non seulement le buisson ardent, mais encore le passage des Juifs à travers la mer Rouge, l'engloutissement de Pharaon, les cailles et la manne fournissant dans le désert une nourriture au peuple choisi ; cette dernière circonstance est ramenée d'une manière hypologique à la fête de Pâques. C'est ainsi que nous voyons également, dans l'hymne sur le jeûne (H. VI), la prédication de saint Jean-Baptiste au désert et l'histoire de Jonas (elle n'occupe pas moins de soixante quinze vers !) tenir la plus grande place du poème. L'éloge des actions du Christ (Hym. IX) n'est presque qu'un récit ; il est vrai que ce récit est ramené à une énumération cependant où l'auteur nous décrit, dans un style vraiment poétique, la descente aux enfers et la mort (v. 70 sq.).

Il est clair que, dans plusieurs de ces hymnes, l'élément lyrique est tout à fait relégué au dernier plan : nous pouvons du reste voir des exemples analogues dans la poésie lyrique de Rome, notamment dans celle d'Horace. Cette tendance de l'ode antique ne pouvait manquer de se faire sentir dans les poètes chrétiens. Toutefois l'élément lyrique se marie quelquefois à celui de l'épopée pour produire un effet dramatique ; c'est ce qui a lieu pour le récit du martyre des saints Innocents par Hérode, dans la dernière hymne de la fête de l'Épiphanie (v. 98 sq). On trouve, d'autre part, dans ces hymnes, non seulement des passages lyriques d'un magnifique élan (1) ou d'un sentiment affectueux et tendre, lequel était l'apanage exclusif de l'âme chrétienne (2) ; mais on voit encore dans

1. Par ex., la fin de l'hymne *Ad incensum lucernae*, v. 148 sq : « O res digna, Deus, quam tibi roscidae — noctis principio grex tuus offerat — lucem, qua tribuis nil pretiosius — lucem, qua reliqua praemia cernimus, » etc.

2. Ainsi : « Jam maesta quiesce querela — lacrymas suspendite, matres, » etc. de *l'hymne funéraire*, X, v. 117 sq., de même que : « Salvete flores martyrum, » etc., XII, v. 125 sq.

un grand nombre d'entre elles, dominer incontestablement l'élément purement lyrique. Le choix du mètre y contribue puissamment. C'est ainsi que les hymnes qui sont écrites dans le mètre ambroisien, le dimètre iambique acatalectique, à strophes de quatre lignes, réflètent davantage le caractère lyrique ; les deux premières surtout et les deux dernières (pour la fête de Noël et de l'Épiphanie) rentrent dans ce genre. On peut y rattacher aussi la sixième, à un degré même tout particulier; elle est également composée en vers dimètres iambiques, mais catalectiques, à strophes de quatre lignes : c'est l'hymne « avant le sommeil », si remarquable, et dont le mètre au rythme coupé et cadencé a je ne sais quoi qui vous flatte, vous berce, et, du même coup, vous rappelle son origine ; primitivement, en effet, ce mètre servait à la danse. Enfin, mentionnons l'hymne funéraire composée en dimètre catalectique anapestique à strophe de quatre vers.

Le choix du mètre des autres hymnes n'est pas sans avoir sa signification particulière : dans l'hymne « avant le repas » (Hym. III), l'auteur se sert du trimètre dactylique hypercatalectique, à l'allure si gaie, avec ses strophes de cinq lignes; dans l'hymne « après le repas » (Hym. IV) au contraire, il emploie les hendécasyllabiques phaléciens à strophes de trois lignes à la marche pleine de calme; dans l'hymne brillante « sur la lumière » (Hym. V), nous voyons apparaître l'élégant asclépiade, à strophes de quatre lignes, qui peut-être se rattache à une antique tradition relativement à la musique et qui, en tout cas, nous rappelle le rythme de l'ancienne hymne grecque sur la lumière, déjà mentionnée (1); l'hymne sur le jeûne (Hym. VII), où le récit joue un si grand rôle, est composée en vers sénaires, à strophes de cinq lignes, et ce mètre si sobre et si simple était alors usité dans la poésie épique et didactique ; l'hymne « après le jeûne » (Hym. VII) est composée en vers saphiques ; l'hymne neuvième enfin, qui célèbre la magnificence des actions du Christ, nous offre également un mètre heureusement choisi dans le tétramètre tro-

1. V., pour le mètre de cette hymne, Thierfelder, *De christian. psalm. et hymnis*, p. 33.

chaïque catalectique, employé aussi de préférence par Sénèque (1), et également populaire et propre à exprimer des actions sublimes. Ce vers, à strophes de trois lignes, produit ici un effet remarquable. On voit par là avec quel art étudié Prudence sait procéder, et comment il sait même souvent obtenir les plus heureux effets.

Si donc, dans ces hymnes du livre *Cathemerinon*, l'originalité de la poésie lyrique de Prudence repose essentiellement sur la connexion intime qu'elle a avec le récit et la description, notre poète devait avoir une vocation spéciale pour la poésie épique-lyrique, telle que nous la trouvons dans le *Peristephanon*, c'est-à-dire dans les hymnes consacrées à la gloire des martyrs. En effet, ce livre, dont le titre est emprunté à la couronne des martyrs, mérite d'être rangé, entre tous ceux de Prudence, parmi les ouvrages à la fois les plus originaux, les plus importants au point de vue esthétique, et les plus intéressants sous le rapport historique. Il comprend quatorze poèmes très différents pour l'étendue, la forme et le caractère. L'un d'eux, le dixième (*Passio Romani*), qui ne renferme pas moins de onze cent quarante trimètres iambiques, divisés en strophes de cinq lignes, est, dans plusieurs manuscrits, détaché de ce cycle d'hymnes et inséré, comme ouvrage spécial, parmi les autres ouvrages didactiques et épiques de l'auteur. Mais, d'après le fond et la forme, il appartient au cycle de ces hymnes, auxquelles Prudence l'a certainement rattaché. On ne saurait, pas contre, en dire autant de la huitième hymne, qui traite, en neuf distiques, d'un « lieu où des martyrs ont souffert et où se trouve, depuis, un baptistère, » ainsi que le dit le titre lui-même. Ce poème, le plus court de tous, a tout à fait le caractère et même le mètre d'une épigramme. Il parle si peu des martyrs qui ont souffert en cet endroit, que c'est à peine si l'on peut deviner avec certitude qui ils étaient. Il nous rappelle aussitôt les inscriptions du pape Damase et nous laisse voir que ce premier précurseur connu de Prudence, dans le domaine de la légende versifiée, lui a montré la voie et lui a peut-être même

1. Cf. Luc. Müller, *De re metrica*, p. 108.

donné l'impulsion pour ce genre de poésie. Ce serait donc bien à Rome que Prudence aurait conçu l'idée de ce genre de poésie : les hymnes consacrées aux martyrs ensevelis dans cette ville auraient été composées sur les lieux mêmes, ainsi qu'elles le laissent entendre directement pour la plupart, ou bien peu de temps après son retour de Rome (1), et seraient les plus anciennes qu'il ait composées en ce genre. D'autre part, vu l'élan que prenait alors le culte des saints, l'honneur qu'on leur rendait au jour de leur fête ou au jour de leur mort (c'était le jour de leur naissance à la vie éternelle et on le célébrait par un service spécial), il était tout naturel de composer des hymnes qui, s'appuyant sur la légende récitée dans ces fêtes, chantasssent les actions et les souffrances de ces martyrs : telles étaient, en effet, les hymnes de Prudence pour la fête de Noël et pour celle de l'Épiphanie ; elles se rattachaient au récit biblique (2). Dans quelques hymnes du *Peristephanon*, l'auteur nous met au courant de ce procédé. Ce sont précisément celles qui chantent la gloire des martyrs nationaux, par conséquent, des martyrs espagnols et dont la fête était célébrée dans la patrie du poète. D'après la double impulsion qui a dirigé le poète dans la composition de ces hymnes, nous pouvons les diviser en deux classes, par rapport au sujet, au choix des martyrs. Les héros de l'une sont des Espagnols, auxquels il faut joindre l'Africain saint Cyprien, probablement à cause des rapports ecclésiastiques entre les deux pays (3) ; ceux de l'autre classe sont les martyrs

1. Ainsi, la première hymne XIV; V. plus loin : de même que la XI[e]. Voir le v. 179.

2. Dans l'hymne de l'Épiphanie, il célèbre en même temps les premiers martyrs, les Saints Innocents.

3. Ainsi, dans l'Église d'Afrique, on célébrait les fêtes des martyrs espagnols Fructuosus, Vincentius, etc. comme nous le prouvent les sermons de saint Augustin prononcés à cette occasion. — Le jour de fête de saint Cyprien était aussi célébré en Espagne, ainsi que le dit Prudence, *Perist.* XII, v. 237. Quoique Prudence exalte le prestige universel dont il jouissait, il dit pourtant : « Est proprius patriae martyr, sed amore et ore *noster*. » V. hym. XIII, v. 3. Il est bien digne de remarque, en effet, que la 4[e] hymne (v. 17), consacrée à la série des martyrs espagnols, nous montre saint Cyprien parmi eux.

dont les tombeaux sont à Rome (1), ou encore ceux que visita Prudence dans son voyage à Imola, comme celui de Cassian en cet endroit même. Voilà ce qui a motivé le choix du sujet.

On peut aussi, en tenant compte de la manière dont le sujet est traité, répartir ces hymnes dans deux classes. De même qu'antérieurement les légendes en prose étaient, comme je l'ai fait remarquer (2), des créations soit purement populaires, soit complètement artistiques, ainsi, les hymnes de Prudence sur les martyrs ont les unes un caractère plus ou moins populaire, les autres un caractère artistique qui comporte tous les artifices de la rhétorique. Ici même, nous voyons le choix du mètre aller de pair avec cette différence du récit, comme dans le *Cathemerinon*. Le poète montre souvent dans ce choix une grande finesse de sentiment. C'est ce que nous voyons déjà dans la première des hymnes, si nous passons aux détails. Elle célèbre deux soldats espagnols, deux frères qui souffrirent la mort probablement sous Dioclétien pour avoir refusé de sacrifier sur l'autel du paganisme, et pour avoir préféré la milice du Christ (*militia Christi*) à celle de l'Empereur. On ne conservait presque de leur légende que le seul souvenir du miracle qui eut lieu à l'occasion de leur supplice. L'anneau de l'un d'eux, symbole de la fidélité, et le livre de prières de l'autre furent enlevés dans le ciel. Or, bientôt, possédés et malades trouvent la guérison auprès de leur tombeau. Le mètre de cette hymne est celui du chant des soldats romains, le tétramètre trocaïque catalectique, toujours si populaire (cent vingt vers à strophes de trois lignes). Pouvait-on rien imaginer de plus réussi, pour un chant de fête consacré à ces guerriers chrétiens? — Le mètre imprime donc à cette hymne un certain cachet populaire

1. Il faut ranger ici manifestement Quirinus (h. VII) dont le corps, d'après le rapport des *Acta Sanctorum*, fut porté à Rome et enseveli dans la catacombe de Caliste, à l'époque de l'invasion des Barbares en Pannonie. V. Brockhaus, Op c. p. 119, Rem. 3. — Ma remarque précédente sur le choix du sujet et la classification de ces hymnes confirme l'exactitude de ce rapport. Il ne reste à résoudre que la question du choix de Romanus (Hym. X). Était-il alors spécialement honoré à Rome, à cause de son nom?

2. V. plus haut, page 217.

que nous trouvons à un degré bien supérieur (1) dans l'hymne suivante consacrée à saint Laurent. Outre qu'il s'agit ici d'un martyr romain très connu, le dimètre iambique acatalectique, à strophes de quatre lignes, déjà si populaire dans les hymnes. contribue encore puissamment à ce résultat. C'est une des plus longues hymnes du livre ; elle comprend cinq cent quatre-vingt-quatre vers. On serait presque tenté de prendre ce poème pour le premier exemple de ballade moderne, tant le récit animé y rappelle, en certains endroits, le ton des ballades du peuple anglais, lesquelles sont, elles aussi, écrites dans un mètre semblable. Fréquemment encore il est assaisonné de cette gaieté fine et spirituelle du peuple, qu'on appelle *humour*. En voici le sujet, dans ses grandes lignes. A l'époque de la persécution des chrétiens, sous Valérien, le préfet de Rome, dévoré d'avarice, fait citer à son tribunal le diacre Laurent, trésorier de l'Église romaine, afin de s'en faire livrer les trésors, les vases précieux et l' « argent abondant : » les chrétiens, dit-il en effet, consacrent toute leur fortune à l'Église même au préjudice de leurs enfants. Sur toutes les monnaies, c'est l'effigie de l'Empereur que l'on voit, et non celle du Christ; ils devraient donc obéir aux ordres de ce dernier et donner à l'Empereur ce qui est à l'Empereur. A ce discours plein çà et là (2) d'ironie et de sarcasme, Laurent répond que l'Église est en effet très riche, bien plus riche même que l'Empereur en personne, et qu'il veut en offrir au préfet tous les trésors. Il demande seulement un court délai afin de pouvoir les classer. Transporté de joie, le préfet accorde le délai de grand cœur. Laurent se hâte de parcourir la ville pour réunir tous les infirmes qui reçoivent des aumônes de l'Église. Le poète nous montre ensuite, dans un tableau pittoresque, les aveugles, les paralytiques, les boiteux, les lépreux, les perclus,

1. C'est ce que le poète veut donner peut-être lui-même à entendre dans les paroles qu'il adresse au Saint, en terminant . « Audi poetam rusticum... » V. 574.

2. Par ex., v. 77 sq. « Addicta avorum praedia — foedis sub auctionibus — successor exhaeres gemit — sanctis egens parentibus. — Hoc occuluntur abditis — ecclesiarum in angulis — et summa pietas creditur — nudare dulces liberos. »

s'avançant d'un pas chétif et mal assuré. Voilà les trésors, les vases d'or que le Saint a catalogués et qu'il montre, dans le sanctuaire, au préfet qui attend. Ce dernier, plein de rage, ne trouve mot à répondre. Alors, le saint diacre lui demande ce qui lui déplaît et pourquoi tant de colère. Il fait observer que d'ordinaire on tire l'or lui-même des scories, et que la maladie du corps est bien moins à craindre que celle de l'âme. Il développe cette thèse avec une joyeuse bonne humeur : le fanfaron, dit-il, souffre de l'hydropisie, l'avare de crampes au poignet, l'ambitieux de la chaleur fébrile, le bavard enfin, qui a la démangeaison de dévoiler les secrets, de la *gale* spirituelle; mais toi, ajoute-t-il, en s'adressant au préfet et faisant un jeu de mots qu'il est impossible de traduire, toi, qui gouvernes Rome (1), tu souffres du *morbus regius*, de la jaunisse. — Pour se venger de ce mépris, le préfet condamne Laurent à être grillé à petit feu. « Conteste donc, poursuit-il malicieusement, si tu en as envie, l'existence de mon Vulcain. » Même sur le gril, Laurent ne perd pas sa bonne humeur; il se fait retourner, comme le cuisinier retourne un rôti. Ce poème ne manque pas de passages élevés et pleins d'élans; abstraction faite du début, signalons spécialement la prière où saint Laurent déroule, d'une manière prophétique, l'avenir de Rome. En terminant, le poète demande au saint diacre son intercession. Ainsi faisait Damase, dans ses poèmes à la gloire des Saints.

Le style des deux hymnes suivantes a un tout autre coloris. La troisième même, en l'honneur de sainte Eulalie de Mérida, offre un intérêt littéraire et historique particulier, car le plus ancien poème français qui nous ait été conservé chante également cette sainte et présente, avec celui de Prudence (2), des rapports au moins indirects. L'héroïne est une jeune fille de haute lignée, à l'âme ardente, qui court d'elle-même au devant du martyre. Elle quitte, la nuit et secrètement, la maison de campagne de son père; elle court à travers champs dans la ville, afin d'insulter aux dieux devant le tribunal. Le préteur

1. « Qui Romam regis. »
2. V. Diez, *Altroman. Sprachdenkmale*, p. 15.

cherche, encore après, à la sauver; mais ses efforts sont inutiles. Elle meurt donc dans les flammes : mais celles-ci glissent, rapides et légères, le long de sa belle chevelure, qui forme autour de son corps pudique, comme un rempart. Son âme pure s'envole au ciel, sous la forme d'une blanche colombe, tandis qu'on voit la neige tomber, pour couvrir son corps. Le récit a quelque chose de brillant et plein d'élégance; le trimètre dactylique hypercatalectique (deux cent quinze vers, à strophes de cinq lignes) répond complètement au caractère fougueux et passionné de l'héroïne. La quatrième hymne a aussi une allure purement artistique : dans cinquante strophes saphiques, le poète chante la gloire de Saragosse et de ses dix-huit martyrs, dont il fait l'énumération. Saragosse n'a pas à redouter le jugement dernier, quand chaque ville apportera au Christ, dans des corbeilles, ses dons les plus précieux, les ossements des martyrs et leurs couronnes de victoire. Cela rappelle les récits des peintures et ceux des monnaies antiques, etc., où nous voyons également des villes personnifiées. — La cinquième hymne, en l'honneur de la fête de saint Vincent, martyr espagnol, a, par contre, un cachet plus populaire : le mètre est le même que celui de l'hymne de saint Laurent (cinq cent soixante-quinze vers). Ce pieux diacre de Saragosse défend hardiment le christianisme, qu'on voulait lui faire abjurer sous Dioclétien, et il le défend malgré des tourments raffinés, auxquels du reste il provoque ses bourreaux. Cette peinture détaillée mais disgracieuse, destinée à célébrer le courage admirable du héros dans les tourments, peut être regardée comme un récit avant-coureur de ceux du moyen âge, tels que nous les trouvons encore mis en scène dans les miracles. Jeté dans un cachot, Vincent y reçoit la visite des anges. Il y meurt dans le calme, et son âme s'envole vers le ciel; toutefois, le préfet veut du moins se venger sur son cadavre. Il le fait jeter aux bêtes féroces; mais un corbeau fait sentinelle autour de lui et effraie les loups. On le précipite ensuite à la mer ; mais la vague le pousse à la côte, où des mains pieuses lui donnent la sépulture. La fin de l'hymne est une prière au martyr. En maints endroits, ce poème ressemble également aux ballades de l'avenir et s'élève jusqu'au langage vraiment

dramatique (1). — La septième hymne a une mache plus simple et plus conforme à l'épopée. Elle est consacrée au martyr Pannonien Quirinus. Jeté dans la Save, sous Galère, il ne s'enfonce pas malgré la pierre de moulin à laquelle on l'a attaché; il console les fidèles rassemblés sur le rivage. C'est seulement à sa prière que le Christ appelle son âme, et que le corps disparaît dans le sein des eaux. Le poème est composé en vers glyconiques (quatre-vingt-dix strophes de cinq lignes). — Le récit attrayant de la passion des trois martyrs de Tarracos, de l'évêque Fructuosus et de ses deux diacres, morts tous trois sur le même bûcher et en confesseurs intrépides, sous Valentinien, nous apparaît aussi revêtu d'une exquise simplicité. Le poète provoque vieillards et jeunes gens, hommes et femmes, à célébrer leur gloire par des cantiques qui fassent résonner les toits d'or du château et que les vagues puissent répéter en prenant part à la fête. Le mètre de cette sixième hymne est le vers hendécasyllabique phalécien à strophes de trois lignes (cent soixante-deux vers); cette strophe a été choisie, à coup sûr, en vue du nombre ternaire des martyrs, tout comme, dans l'hymne quatrième du *Cathemerinon*, l'auteur a choisi ce mètre, pour chanter la sainte Trinité. Cela offre un intérêt tout particulier par rapport au mètre de la *Divine Comédie*. On voit en même temps par là le soin que met Prudence à choisir avec art le mètre qui convient à son sujet.

La neuvième et la onzième hymnes au contraire sont de véritables produits littéraires et artistiques; écrites toutes deux dans un style entièrement épique, elles sont seulement la reproduction de scènes que le poète avait vues dans des peintures. La première est consacrée à saint Cassien. Le poète y raconte, dès le début, comment, lors de son voyage à Rome, il a prié sur le tombeau du saint, dans le *Forum Cornelii* (l'Imola d'aujourd'hui) et comment il a recherché, dans les larmes, une consolation à ses peines. Il a élevé ses regards

1. Par ex. dans l'apostrophe du poète au préfet, v. 429 sq, et dans la provocation de ce dernier v. 449 : « Ecquis virorum strenue — cumbam peritus pellere — remo, rudente et carbaso — secare qui pontum queas, etc. ».

vers le ciel, et ils se sont portés sur le tableau du saint martyr. Là, il a vu Cassien couvert de mille blessures, et l'épiderme de tous les membres déchiré par des piqûres légères. Il était entouré d'une grande multitude d'enfants, qui le perçaient avec de petits stylets, tels que ceux dont on se servait pour écrire sur des tablettes enduites de cire. Le sacristain raconte ensuite la légende au poète : Cassien était un maître d'école et enseignait surtout aux enfants la sténographie. Ses élèves ne l'aimaient pas : c'est là, hélas ! en général, le partage du maître d'école. Or, la persécution chrétienne vint à s'étendre jusqu'à lui. Le juge, apprenant son état, le condamne à mourir de la main de ses élèves. Suit une peinture vivante de cette mort du martyr : ces jeunes imberbes, la soif de la vengeance dans l'âme et le stylet à la main, font payer, comme ils disent, à leur maître lié et dépouillé de ses vêtements, les mille et mille notes qu'ils ont dû apprendre les larmes aux yeux. Alors le poète implora le saint, le priant de lui accorder un bon voyage et un heureux retour. Sa prière fut exaucée, et voilà pourquoi il chante maintenant sa gloire dans cette hymne : elle est écrite en cinquante-trois distiques, comprenant un hexamètre et un trimètre iambique. L'autre hymne, la onzième, écrite aussi en distiques, mais en distiques ordinaires et formant un pendant à la précédente, célèbre saint Hippolyte, évêque de Portus. Ce poème a la forme d'une lettre adressée à Valérien, évêque espagnol. Prudence y raconte la visite qu'il a faite pendant son séjour à Rome, aux tombeaux innombrables des martyrs, dont plusieurs portent des noms ou des inscriptions. Il a vu aussi celui d'Hippolyte surmonté d'un tableau représentant son martyre ; et c'est d'après cette peinture que Prudence compose son récit. Hippolyte dut à son nom d'être mis à mort traîné sur des chevaux indomptés ; mais, ses restes épars — et c'est là surtout ce qu'on voyait dans le tableau — furent recueillis avec soin par ses amis qui avec des éponges effacèrent même les taches du sang, sur les broussailles et sur le sol. Cette hymne, remarquable par la richesse du coloris, offre de plus une description exacte des catacombes, en particulier de la chapelle sépulcrale de saint Hippolyte ; elle nous montre la foule des

fidèles qui se rendent de toute l'Italie auprès du tombeau du saint, au jour de sa fête. Ils visitent aussi le temple qui l'avoisine : c'est la basilique de Saint-Laurent que le poète décrit ici encore. En terminant, il exhorte l'évêque à introduire, parmi les fêtes annuelles de son église, le jour de la mort de saint Hippolyte, vu que ce martyr est si puissant dans le ciel, ainsi qu'il l'a appris lui-même.

L'hymne douzième, qui fut peut-être composée à Rome (1), semble avoir plusieurs liens de parenté avec celle de saint Hippolyte. C'est la *Passio Petri et Pauli* composée en l'honneur de la fête du prince des Apôtres et comprenant soixante-six vers dans le quatrième mètre d'Archiloque. L'hymne est écrite sous la forme d'un discours, prononcé par un Romain, ami du poète. Prudence lui demande ce qui se passe de si extraordiuaire, que Rome se pare de ses habits de fête. L'ami lui donne la réponse. Cette hymne ne contient que quelques mots sur la mort des deux apôtres, mais elle offre en revanche une description d'autant plus détaillée de leurs tombeaux : elle ne présente donc pas un moindre intérêt que la précédente (2), au point de vue ecclésiastique et archéologique. L'hymne treizième, par contre (cent six vers archiloquiens), a un intérêt historique et littéraire; elle célèbre saint Cyprien et exalte son éloquence, comme je l'ai fait remarquer plus haut, dans un langage plein de beauté et de justesse. Mais, dans l'esquisse de sa vie et de sa mort, le poète a mêlé des traditions étrangères à saint Cyprien ou qui du moins ne sont pas historiques (3). — L'hymne quatorzième et dernière, consacrée à sainte Agnès, nous ramène à Rome. Le poète nous dit, dès le début, que, dans cette ville, se trouve le tombeau de la célèbre martyre, et il insinue quel en peut être l'emplacement. C'est certainement à Rome qu'a pris naissance ce poème, car le poète, en la priant de purifier son âme et en nous disant que la sainte ne protège pas seulement les Quirites mais encore les étrangers (*advenae*) qui l'implorent avec

1. V. v. 65 sq.
2. V. là-dessus, Brockhaus, *Op. c.*, p. 151 sq.
3. V. Bunsen, *Hippol.*, 1, p. 158.

amour, se comprend évidemment lui-même sous le nom d' « étrangers. » Il trouva, gravés dans l'abside de l'église bâtie sur son tombeau avant Constantin lui-même, les hexamètres de Damase en l'honneur de la sainte (1). C'est ainsi que nous voyons, même ici, l'influence de Damase, quelque faible qu'elle dût rester, vu la sécheresse du petit nombre de vers de son épigramme. Le récit de la légende a aussi, dans Prudence, un cachet particulier. La jeune vierge, condamnée au lupanar, est exposée nue, en public, au coin d'une rue. La foule détourne les yeux : seul, un jeune homme ose porter sur elle un regard coupable ; mais aussitôt il est frappé de la foudre, par un châtiment du ciel. Cependant, à la prière de la jeune vierge, il recouvre la santé et la vue. Après avoir ensuite dépeint sa mort par le glaive (martyre que la jeune fille salue avec transport), le poète nous la décrit s'élevant au ciel et jetant un regard sur la terre qui lui montre encore une fois, comme il l'expose en termes éloquents, la vanité et la misère de cette vie, ses chagrins qui semblent n'avoir pas de fin et ses joies de si courte durée ! Cette hymne, composée de cent trente-trois vers hendécasyllabiques alciens, termine dignement ce livre ; c'est, sans conteste, la meilleure. Elle se distingue surtout par l'unité de la composition et par plusieurs détails très riches de poésie.

S'il m'est ici permis de faire abstraction du poème épigrammatique, donné comme hymne huitième et qui s'est égaré parmi les hymnes des *Peristephanon* (j'en ai du reste déjà parlé), il ne me reste plus qu'à mentionner l'hymne dixième, dont je n'ai encore rien dit et qui est consacrée à saint Romain. Au témoignage d'Eusèbe, Romain était diacre de Césarée, et il fut mis à mort pendant la persécution de Dioclétien. Cette hymne, qui est très longue, nous donne non seulement le tableau plein de recherches, de variété et de détails du martyre du saint, mais elle contient — et c'est là-dessus principalement

1. Son épigramme finit par : « inclita virgo, » et le début de l'hymne « martyris inclitae » montre les rapports des deux. D'après Platner et Bunsen (*Beschreibung von Rom*, Abth. III, Vol. II, p. 448), on trouve là encore cette épigramme, mais la pierre y a été replacée après coup. V. Merenda's *Prolegg. zu Damasus*, XIII.

que repose son étendue — dans les longs discours du martyr, qui parle même après qu'on lui a coupé la langue, une apologie détaillée du christianisme avec une polémique obligée du paganisme (1). La narration a plus d'un lien commun entre elle et celle de la deuxième et de la cinquième hymnes, avec cette différence toutefois que l'élément rhétorico-didactique domine ici.

Jetons, en terminant, un regard d'ensemble sur toute la collection du *Peristephanon*. On ne saurait nier qu'on y trouve, outre la variété des poèmes déjà signalée au commencement de cette étude, une grande variété dans la manière de traiter le sujet, au point de vue purement esthétique. Dans les uns, c'est le style lyrique, dans les autres le style épique, parfois même le style didactique qui domine; et, en général, il est toujours mis en harmonie avec le mètre de l'hymne; souvent même le premier de ces styles se joint au second et produit un effet dramatique. Conformément à cela, l'Église n'a adopté des hymnes de Prudence que certaines parties détachées, comme, par exemple, pour l'hymne de saint Laurent et celle de saint Vincent (2). — C'est aussi une chose digne de remarque de voir combien d'art et de choix nous offrent souvent, au point de vue esthétique, les débuts de ces hymnes (3), et la riche variété que le poète sait y répandre.

Les autres œuvres poétiques de Prudence, indiquées par lui-même dans la préface de l'édition complète, appartiennent au domaine de la littérature didactique et de la polémique. Cette poésie suit tout d'abord chez lui (comme déjà dans Commodien) (4) la marche de la prose dans la littérature polémico-apologétique, telle que nous l'avons vue fleurir dans la première période de la littérature chrétienne latine, en face du paganisme et de l'hérésie. Prudence se rattache ici lui-

1. Il est à remarquer qu'un épisode de cette hymne se rapporte au martyre des sept Machabées. v, 751 sq.

2. V. Daniel, *Thes.*, I, p. 136 s. et Prudence, édit. de Arévalo, I, p. 54.

3. Exemple de la 1re hymne : « Scripta sunt coelo duorum martyrum vocabula — Aureis quae Christus illic adnotavit litteris, etc., » ou de la 2e : « Antiqua fanorum parens — Jam Roma Christo dedita, etc. »

4. Qu'il n'avait pas connu.

même directement à Tertullien, dans quelques ouvrages spéciaux de ce dernier. Parmi les poèmes de ce genre, le premier, dans les manuscrits, est l'Apothéose (*Apotheosis*), qui comprend mille quatre-vingt-quatre vers et se rapporte à la divinité de Jésus-Christ. Le premier poème a deux introductions dont la première exprime en substance, dans douze hexamètres, le dogme de la Trinité et sert ainsi dès le début à exposer la foi du poète ; la deuxième, intitulée *Praefatio*, en cinquante-six vers iambiques, le trimètre et le dimètre alternant, motive en quelque sorte le poème lui-même. « Ma foi est-elle vraie ? » dit le poète, dès le début de la préface (et il rattache ainsi cette introduction à la précédente). Il est difficile de rester dans l'étroit sentier du salut et de ne pas se fourvoyer dans les détours de l'hérésie. La sophistique est habile à tendre des pièges cachés ; le démon ne se lasse pas de semer l'ivraie au milieu du bon grain. — Le poète veut réfuter les principales erreurs concernant la sainte Trinité et spécialement la divinité de Jésus-Christ. Le poème est donc une apologie de cette divinité.

Tout d'abord, Prudence, appuyé sur l'écrit de Tertullien contre Praxéas, combat les Patripassiens (v. 3 à 117), hérétiques qui prétendaient que le Père lui-même a souffert la mort de la croix et niaient par conséquent la personnalité particulière du Christ. Son argument principal, qu'il fait reposer sur l'évangile de saint Jean, est l'invisibilité de Dieu. Le Fils seul apparut aux hommes, déjà même dans l'Ancienne-Alliance. C'est ce que le poète développe par plusieurs exemples. Il s'appuie notamment sur le récit des quatre jeunes gens dans la fournaise et fait à cette occasion un brillant et captivant tableau (v. 140 sq.) — Au vers cent soixante-dix-huitième, la poésie se retourne contre le chef d'une autre secte monarchiste, Sabellius, pour qui le Christ n'est qu'une forme visible de Dieu, tout comme le Père. Aussi Prudence l'appelle-t-il dès le début « dépossesseur du Père et dénégateur du Fils. » C'est donc avec raison qu'il met sur une même ligne ces hérétiques et les païens lettrés qui croyaient aussi à un Dieu suprême. Ce rapprochement est juste en tant que la nature paternelle de Dieu forme la notion particulièrement

chrétienne de Dieu. Le Père, dit Prudence dans son exposition, ne peut pas être tantôt le père et tantôt le fils, tantôt le non-engendré et tantôt l'engendré. S'appuyant enfin sur des passages de l'Ancien Testament qui font mention des deux personnes de la divinité (1), il dirige sa polémique (v. 321-551) contre les Juifs, et affirme que s'ils avaient bien compris les passages de l'Écriture, ils auraient écouté le Rédempteur. Cette partie du poème est sans contredit celle où la poésie offre le plus de richesses. On y trouve des passages magnifiques et pleins d'élévation.

Dans le récit, on voit apparaître d'une manière saisissante l'opposition capitale qui existe entre le christianisme plein de jeunesse, de fraîcheur et de puissance moralisatrice, et le judaïsme courbé sous le poids de la loi (2), lié, anéanti dans sa splendeur nationale, sans patrie, si profondément déchu enfin de sa grandeur passée (3) : la narration repose toute entière sur ce contraste. Le poète, dans une inspiration lyrique, montre comment s'est réalisée à la lettre l'inscription que Pilate avait fait mettre sur la croix ; comment la Judée, la Grèce et Rome chantent, dans leurs langues, la gloire du Christ : dans ce concert de louanges, on voit rivaliser ensemble la tuba, la chelys et l'orgue (v. 376 sq.). La peinture qu'il fait de l'influence moralisatrice du christianisme sur les nations sauvages est d'une incomparable beauté (v. 430 sq.) ; on les voit, elles aussi, se courber devant la croix, tout comme les empereurs couverts de pourpre. Un seul parmi ces derniers a fait exception : c'est Julien. Et ici (v. 449 sq.) se trouve le jugement célèbre que Prudence porte sur l'Apostat ; ce jugement, où le poète apprécie à leur juste valeur les qualités militaires et politiques de Julien, nous fournit un beau témoignage de la liberté intellectuelle et du patriotisme romain de Prudence. Vient ensuite un épisode remarquable, raconté dans un style vivant et dramatique : cet empereur offre un

1. Par ex., v. 316 : « Domino (Dieu le père), Dominus (le fils), flammam pluit in Sodomitas, » d'après la *Gen.*, c. XIX, v. 24.

2. « Nec sub lege gravi depressa fronte jacemus,
Sed legis radium sublimi agnoscimus ore. » V. 336 s.

3. V. notamment v. 541 sq.

sacrifice qui est troublé par le signe de la croix gravé sur l'arme d'un garde du corps à blonde chevelure — probablement un Germain. Ce rapprochement du germanisme et du christianisme donne un attrait particulier à cette scène, laquelle ouvre en même temps à la pensée une large perspective historique.

La secte des ébionites qu'attaque ensuite le poète (v. 552-781) lui semble avoir des liens de parenté avec le judaïsme. Ces hérétiques voyaient aussi dans Jésus-Christ un simple homme, tout en lui reconnaissant une grande vertu. C'est pour eux que Prudence expose les miracles qui accompagnèrent sa naissance ainsi que ceux qu'il opéra lui-même. Il est beau de le voir appeler Lazare du fond de la tombe pour venir rendre témoignage de la divinité du Christ et enfin la mort elle-même, qui, sourde auparavant, suit maintenant son maître avec douceur. Il n'y a plus que les dénégateurs du Christ qui aient à la redouter, eux qui deviennent la proie de la nuit éternelle. Ici, Prudence, dans une longue digression sur la nature de l'âme (v. 782-951), aborde la question de savoir si l'âme de l'homme, qui n'est qu'un souffle de Dieu, peut souffrir les peines de l'enfer; elle est bien semblable à Dieu, mais elle ne lui est pas égale ; elle a pu succomber à la tentation et, de fait, elle a succombé avec la chair, et avec elle elle doit donc souffrir les peines de l'enfer. Le Christ nous en délivre vu que « Jésus a pris une nature exposée seulement à la punition et non au contact des vices : » la mort qui ne se nourrit que de fautes ne trouva rien à prendre sur lui ; elle est morte d'inanition dans son corps. Après cela, l'auteur arrive logiquement, dans un dernier chapitre, à livrer l'assaut au docétisme des Manichéens : d'après eux, le Christ n'aurait eu qu'un corps apparent. Accepter une telle doctrine, c'eût été détruire l'œuvre de la rédemption. Le poète fait donc appel à la véracité de Dieu et à l'arbre généalogique traditionnel du Christ. Ce n'est que pour avoir été véritablement homme, que le Christ est véritablement Dieu (v. 1053 s.). Prudence termine en nous faisant connaître sa foi en la résurrection dans un langage plein de grandeur.

Le poème *Hamartigenia,* de la même famille que l'Apo-

théose, lui est bien supérieur comme poésie ; Bayle lui-même déclare que c'est la meilleure production poétique de Prudence. La disposition en est la même ; mais, ici, la question de l'origine du mal est traitée dans la polémique contre une seule hérésie, le dualisme gnostique de Marcion. Celui-ci (d'après Prudence) admettait, pour expliquer l'origine du mal dans le monde, deux dieux, l'un pour l'Ancien et l'autre pour le Nouveau Testament ; et c'était celui-là, le démiurge, qui est la cause du mal. — Ici également le poète a commencé par une préface, *Praefatio* (soixante-trois trimètres iambiques), dans laquelle il esquisse le dualisme de Marcion et donne Caïn comme son type. Dès le début de l'ouvrage lui-même, qui comprend neuf cent soixante-dix hexamètres, le poète attaque violemment Marcion : « Où te pousse ta fureur, lui dit-il, perfide Caïn, pour partager Dieu d'une manière blasphématoire ? » La scission morale dans le monde terrestre ne permet pas encore de conclure à une scission pareille dans l'ordre divin. L'idée de la divinité répugne déjà au dualisme : (*porro*) *nihil summum, nisi plenis viribus unum* (v. 22). La Trinité ne répugne pas à la divinité, ainsi que le développe le poète. Dieu, prévoyant cette hérésie, nous en a donné une image visible dans le soleil qui est un et triple à la fois, puisqu'il est lumière, chaleur et force fécondante. Mais s'il y a deux dieux, dit Prudence dans son argumentation, pourquoi n'y en aurait-il pas des milliers ? — Après avoir ensuite décrit le démiurge de Marcion (v. 111 s.), le poète ajoute : Nous aussi, nous connaissons un père des crimes, mais ce n'est pas un Dieu ; c'est plutôt un esclave de l'enfer. C'est un ange déchu qui, comme toutes choses, fut créé de rien par Dieu. Il était autrefois la plus belle des créatures ; il avait reçu en partage une grande puissance ; mais l'orgueil et la jalousie le firent se séparer de Dieu. Prudence fait ensuite de Satan un tableau aux riches couleurs (1) ; ce tableau est même le pre-

1. « Vertice sublimis, cinctum cui nubibus atris
Anguiferum caput et fumo stipatur et igni,
Liventes oculos suffundit felle perusto
Invidia impatiens justorum gaudia ferre.
Hirsutos juba densa humeros errantibus hydris
Obtegit et virides adlambunt ora cerastae... » V. 130 sq.

mier qui soit traité avec détails dans la poésie de l'Occident. C'est Satan lui-même qui tend des filets et des pièges ; ce « terrible chasseur, » qui se meut autour du monde, cherche à s'emparer des âmes imprévoyantes. Et ce serait là un Dieu ! C'est par jalousie qu'il tenta l'homme, parce que ce dernier avait été constitué maître de la terre. C'est de Satan que « dériva l'origine du mal. » La chute de l'homme eut pour conséquence la corruption de la nature ; le démon s'en empara comme d'une proie, après en avoir vaincu le maître. Le poète fait une peinture pleine de poésie, sur cette transformation de la nature et de l'homme (v. 216 sq.) : ce n'est qu'à partir de ce moment que grandit l'ivraie, que les lions attaquent les troupeaux, que les sauterelles dévastent les États, que les éléments eux-mêmes brisent les barrières qu'ils devaient respecter, que l'orage enfin détruit les champs de blé et que le fleuve sort de son lit. Et tout cela n'est pas étonnant : la vie de l'homme donne aux êtres et aux éléments un exemple fatal. La soif de l'or est la source des maux. Le luxe — et ici le poète s'adresse à ses contemporains, — le luxe domine notre vie toute entière, celle de l'homme comme celle de la femme. L'ouvrage de Dieu, la belle physionomie humaine, est défigurée d'une manière sacrilège par la parure et par le fard (1). Et les sens, à quelles jouissances criminelles ne les fait-on pas servir ! L'homme emploie pour le mal les dons de Dieu. Originairement, le monde était bon ; c'est Dieu lui-même qui en rend ce témoignage après l'avoir créé : il n'est donc pas l'ouvrage d'un Dieu mauvais. Ce n'est point le fer qui tue, mais la main qui le dirige. On abuse du cheval dans le cirque, de l'huile dans la palestre ; et, rempli d'indignation, le poète parle ici, entre autres jeux, des combats d'animaux (v. 369 sq.). Satan met contre l'homme, esclave de la sensualité, tous les vices en campagne ; cette « cohorte marche au combat sous un tel chef et donne l'assaut aux âmes avec des armes terribles » (l'on voit déjà renfermée ici l'idée de la psychomachie) (2). Les armées auxiliaires de Satan sont les sept tribus

1. Les détails que Prudence donne, ici et dans tout ce qui suit (v. 264 sq.), sont intéressants au point de vue archéologique.

2. Ce passage, particulièrement remarquable sous ce rapport, mais, il me

cananéennes qui poursuivaient Israël, et Prudence fait d'Israël le symbole de l'homme déchu. Ce n'est point contre la chair que nous luttons ; c'est, ajoute le poète, en s'appuyant sur l'*Épitre aux Éphésiens* (VI, 12), contre le démon et ses suppôts, dont le poison léger et plus rapide que la flèche du Parthe pénètre dans l'intérieur du cœur (1). C'est là que nous engendrons nous-mêmes le mal ; le démon ne fait qu'allumer le feu. De même que le poison du mâle féconde la vipère, ainsi Bélial féconde notre âme ; et, de même que les petits de la vipère ne viennent au monde qu'en tuant leur mère, ainsi le péché tue notre âme (2).

Le poète va ensuite au-devant d'une objection (v. 637 sq.) : Pourquoi donc Dieu, le Tout-Puissant, a-t-il permis le mal ? il aurait bien pu l'empêcher !... — Dieu devait donner à l'homme la liberté de la volonté. Lui, qui était destiné à être le roi du monde, devait être maître de lui-même. A ce prix seulement sa gloire et la vertu sont possibles. Placé entre le maître de la vie et le maître de la mort (*magister*), l'homme doit faire son choix. Le poète montre ensuite, par une série d'exemples tirés de l'Ancien Testament et suivis de deux paraboles (3), combien ce choix a été différent ; puis, il fait la peinture de la future sanction en enfer et en paradis, d'après la parabole du mauvais riche et de Lazare (4). C'est avec beaucoup de raison que Brockhaus a déjà fait remarquer (5) combien cette peinture des deux royaumes transcendants offre un singulier intérêt, par rapport à la *Divine Comédie* ; elle en offre surtout, d'une

semble, peu remarqué jusqu'ici, débute ainsi : « Namque illic numerosa cohors sub principe tali — militat, horrendisque animas circumsidet armis. — Ira, superstitio, maeror, discordia, luxus, etc. » V. 393 sq.

1. Cela fait l'objet d'un tableau splendide, v. 533 sq.

2. Cette comparaison, longuement développée ici (v. 581 sq.), offre un intérêt particulier relativement aux physiologues postérieurs. La fable qui lui sert de base est du domaine de l'histoire naturelle et se trouve dans Pline. *Hist. nat.*, l. X, c. 62.

3. Celle du vol de la colombe, v. 804, se distingue par une charmante exposition. Les âmes sont comparées aux colombes ; les unes, alléchées par leur cupidité, tombent dans les pièges de l'oiseleur (c'est-à-dire de Satan ; v. plus haut) et ne peuvent plus s'élever vers le ciel.

4. *Evangile de St Luc*, c. 16, v. 19 sq.

5. *Op. c.*, p. 35.

manière générale, pour les œuvres correspondantes de l'art du moyen âge. L'âme des méchants est plongée dans le « puits » d'un ardent abîme, où brûlent, dans les fosses, du plomb liquide et de la poix, et où elle est éternellement tourmentée par des vers dévorants (1). Les esprits purs, au contraire, dégagés du poids des choses de la terre (v. 845 sq.), s'élèvent d'un vol léger vers les astres. Reçus dans le sein d'Abraham, ils respirent les parfums de fleurs éternelles et s'enivrent de la rosée d'ambroisie. Quelque éloignés que ces royaumes soient l'un de l'autre (2), les damnés et les bienheureux peuvent se voir néanmoins et contempler leur état réciproque. C'est ce que le poète cherche à prouver avec plus de détails, et il termine enfin par une prière où il demande à Dieu de lui accorder, à sa mort, une légère punition. Il n'a pas le courage de demander une demeure dans la « région des bienheureux ; » il s'estime content, si, éloigné de la vue du prince de l'enfer, il est entouré dans le Tartare d'un feu plus léger (3).

Dans les deux ouvrages que nous venons de parcourir, Prudence appuie, en grande partie, son argumentation sur des ouvrages de Tertullien ; il le fait même en certains passages, d'une manière immédiate : citons, par exemple, les livres contre Marcion, bien entendu, dans la *Hamartigenia*. C'est à eux qu'il doit les idées générales, ainsi que plusieurs traits particuliers. Mais il est un autre poème de Prudence

1. « Praescius inde Pater liventia tartara plumbo
Incendit liquido, piceasque bitumine fossas
Infernalis aquae furvo suffodit averno,
Et Phlegethonteo sub gurgite sanxit edaces
Perpetuis scelerum poenis inolescere vermes. » V. 824 sq.

Et v. 833 :
« Mersandam (animam) penitus puteo ferventis abyssi. »

2. « Per magna intervalla, polus medio quae dividit orbe. » V. 865 s. : c'est ainsi qu'est déterminée la situation respective des deux royaumes.

3. « Esto : cavernoso, quia sic pro labe necesse est
Corporea, tristis me sorbeat ignis averno ;
Saltem mitificos incendia lenta vapores
Exhalent aestuque calor languente tepescat. » V. 961 sq.

Ce passage est remarquable à plusieurs points de vue. Il ne faut pas penser ici au purgatoire : il nous rappelle les limbes de Dante, et nous voyons encore ici les deux poètes se rencontrer.

dans lequel le poète au lieu de combattre des hérésies, attaque la religion païenne de l'État : ce sont les deux livres contre Symmaque (*Contra Symmachum libri duo*), nés et développés sous l'influence des deux lettres de saint Ambroise contre ce rhéteur célèbre, et dont nous avons parlé plus haut (1). Ce fut néanmoins une circonstance spéciale qui vint remettre en cause cette question. Le parti de Symmaque, peu nombreux mais puissant, avait fait auprès des fils de Théodose, surtout auprès d'Honorius, une nouvelle tentative pour obtenir ce que Symmaque demandait dans la célèbre Relation sur laquelle on ne manquait pas de s'appuyer. Eugène avait, il est vrai, accordé ce qu'avait refusé Valentinien II. C'est ainsi que les partisans de Symmaque espéraient, après la mort de Théodose, un revirement de la politique impériale en leur faveur. Prudence ne crut donc pas inutile d'entreprendre une nouvelle campagne, sous une forme poétique, contre la restitution, moins restreinte, sans doute, de l'antique religion d'État, et contre le document ou relation qui tentait de la motiver. Après les édits de Théodose contre le paganisme, le poète avait la partie bien plus facile que son illustre prédécesseur. Outre la satisfaction personnelle et poétique, Prudence, en composant son ouvrage, avait donc assurément plus en vue d'exercer une pression sur le gros public des païens lettrés que d'influencer la détermination du jeune empereur dont il n'avait probablement jamais douté.

Dans le premier livre composé de six cent cinquante-sept hexamètres, le poète combat, libre de l'influence de saint Ambroise, la religion païenne de l'ancienne Rome en général. Une *préface* de quatre-vingt-neuf asclépiades raconte, d'après les *Actes des Apôtres* (c. 27 s.), le débarquement heureux de saint Paul à la suite du naufrage et montre comment sa prière a rendu impuissante la morsure de la vipère ; il voit là le type du Christianisme arrivé au port, après de si violentes tempêtes, et qui a encore, contre toute attente, à supporter une attaque empoisonnée, mais sans danger. Dès le début du poème, Prudence commence par rappeler les ordonnances du sage Théo-

1. V. plus haut, p. 183.

dose et l'obéissance qu'on leur doit; suivant alors la trace des anciens apologistes, il parle de l'origine humaine des dieux, dont la dynastie a été fondée par Saturne, et il attaque en même temps leur immoralité. Il expose, d'une manière bien distinguée (v. 197 sq.), comment cette superstition, une fois née, s'est propagée par l'habitude irréfléchie : le nourrisson a déjà sucé l'erreur avec le lait et le jeune homme a appris à la vénérer, dans les coutumes de la vie domestique et dans les fêtes de la vie publique. Avec le culte d'Auguste commença aussi l'apothéose des Empereurs : il n'est donc pas étonnant, pense le poète, que l'on continuât à marcher dans la voie où s'était d'abord développée cette religion. Mais les éléments eux-mêmes furent divinisés, ainsi que les astres, et surtout le soleil. Le poète juge nécessaire (et ce point est à noter) (1) d'entreprendre une polémique détaillée contre ce dernier culte (v. 309 sq.) ; il insiste sur le peu de grandeur du soleil, en comparaison du monde et du ciel, ainsi que sur la contrainte de sa course ; ce serviteur de Dieu n'a pas même la liberté de l'homme. En somme, un tel culte est encore supportable ; mais que dire si l'on voit aussi l'abîme infernal et ses ténèbres donner ses dieux à Rome ? Que penser de l'adoration stupide qu'on leur rend, par les jeux inhumains des gladiateurs ? — Le poète fait ensuite intervenir Théodose, vainqueur de l'usurpateur Eugène et, précédemment, de Maxime (2) ; dans un long discours, il lui fait sommer la ville, entourée encore des ténèbres du paganisme, de se défaire de ces tristes coutumes dignes des barbares, et de vénérer la croix par qui Constantin a déjà vaincu. Il ne fait sans doute que revêtir ici du langage de la poésie le discours fait par Théodose dans le sénat après cette victoire, en 394. C'est seulement par les édits qu'il porta alors, que Rome devint une ville vraiment chrétienne ; c'est ce

1. Ce fut le culte de Mithra, qui se conserva le plus longtemps parmi les lettrés.

2. Dans le « princeps gemini bis victor caede tyranni » (v. 410), il ne peut être question que de Théodose et non de Constantin le Grand ; c'est ce qui ressort non seulement du contexte, mais ce que prouve en particulier le v. 506, qui montre, à n'en pas douter, que le discours de l'empereur finit seulement avec le vers précédent.

qui fait l'objet d'un développement tout poétique (v. 511 sq.): à un petit nombre de membres près, le sénat adore maintenant le Christ, de concert avec le peuple, et ce n'est pas la force, mais la raison, qui l'y détermine. Théodose a également récompensé de leurs services terrestres les païens et les chrétiens ; il leur a volontiers accordé les plus grands honneurs : Symmaque en est la preuve (v. 625) ! Prudence termine ce premier livre par un éloge dithyrambique de l'éloquence de Symmaque : malheureusement il ne le dépense que pour une mauvaise cause, et il assure que ce n'est pas pour faire assaut de génie avec lui, mais seulement pour défendre sa foi qu'il a pris la plume.

Le deuxième livre est également précédé d'une préface, en soixante-six vers glyconiens ; le poète, dans son combat contre « l'homme le plus éloquent de son époque (1), » y implore l'assistance du Christ. C'est le Christ, dit-il, qui vint autrefois au secours de saint Pierre, lorsque celui-ci luttait contre la mer orageuse de Tibériade : il compare donc cette dernière avec l'éloquence de Symmaque.

Le livre lui-même comprend onze cent trente-deux hexamètres. Le poète veut y réfuter, point par point, la Relation de Symmaque (2) ; et ici il se rattache souvent de très près et même immédiatement à la réfutation de saint Ambroise. Tout d'abord, Prudence fait intervenir le jeune Empereur: dans un discours, il lui fait réfuter une des prétentions de Symmaque (le poète fait aussi intervenir ce dernier et lui prête la parole), qui affirmait que la victoire de Rome se rattachait au culte de la Victoire. Il soutient, avec saint Ambroise, qu'elle est plutôt l'ouvrage de la bravoure des soldats romains. Prudence récapitule ensuite (v. 69 sq.) les autres arguments de la Relation de Symmaque et combat en premier lieu le scepticisme que ce

1. « Quo nunc nemo disertior. » V. 56.

2. Dans les premiers vers, Prudence fait pressentir le contenu des deux livres, en disant :

« Hactenus et veterum cunabula prima deorum
Et causas, quibus error conflatus in orbe est,
Diximus et nostro Romam jam credere Christo :
Nunc objecta legam, nunc dictis dicta refellam. »

dernier met en avant pour réclamer la tolérance religieuse. L'esprit humain est bien faible, il est vrai, pour l'élever à la connaissance de Dieu, mais la foi montre facilement le chemin qu'il faut suivre pour arriver à la connaissance du Tout-Puissant, du créateur et du juge, car l'esprit de l'homme est immortel. Il est à remarquer que Prudence, dans cette réfutation du scepticisme, procède seulement du point de vue monothéiste et sans faire mention du Christ, tout comme procédait autrefois Minucius Félix, dont les détails rappellent çà et là le souvenir. Ce qui recommande en première ligne la religion chrétienne, c'est la promesse de l'immortalité. Au vers 272, Prudence passe à la réfutation de l'argument fondé sur la sainteté des anciennes coutumes et, comme saint Ambroise, il montre que c'est folie de vouloir conserver tout ce que nous ont transmis nos ancêtres, uniquement parce qu'ils nous l'ont transmis. Comme l'individu, l'humanité marche de progrès en progrès dans son développement (v. 317 sq.); mais Rome païenne n'est pas même restée fidèle à elle-même par rapport à son culte! Et si l'on ne veut interroger que l'antiquité, les premiers hommes n'ont adoré qu'un seul et unique Dieu. Là-dessus, Prudence raille (v. 370 sq.) l'appel que fait Symmaque au génie de la ville, génie qui veut qu'on reste fidèle aux coutumes des ancêtres. Mais quelle espèce d'être est donc ce génie? A supposer qu'il existe, il s'est montré si peu infaillible dans le domaine de la politique, en passant d'une forme à l'autre de gouvernement, qu'il peut bien aussi changer la religion. Le poète attaque ensuite, en général, le fatalisme des païens.

Mais, du moins, Rome doit bien ses triomphes aux dieux (v. 488)! Le poète repousse cette ancienne prétention qu'avaient déjà refutée les premiers apologistes, Minucius Félix et Tertullien, et il le fait en se servant de leurs arguments(1). Rome n'a-t-elle pas emprunté ses dieux aux peuples vaincus?

1. V. 551 sq. « Non fero, Romanum nomen sudataque bella
Et titulos tanto quaesitos sanguine carpi.
Detrahit invictis legionibus et sua Romae
Praemia diminuit, qui quidquid fortiter actum est
Adscribit Veneri, palmam victoribus aufert. »

Elle aurait donc vaincu aussi ces dieux eux-mêmes! C'est une honte pour le nom romain et pour les légions invincibles de vouloir attribuer à Vénus ce qui n'est dû qu'à leur bravoure. La domination universelle de Rome est plutôt l'ouvrage de Dieu, qui a voulu préparer les voies au christianisme (v. 583 sq.), par le rétablissement de la paix générale et de la concorde. Rome devenue chrétienne n'a pas pour cela perdu son antique vaillance : le poète, à l'imitation de Symmaque, le fait dire à la ville éternelle elle-même (1) et il lui fait célébrer les victoires récentes que Stilichon, avec l'étendard du Christ, a remportées sur les Goths, en 403 (v. 696 sq.). Contrairement à l'affirmation de Symmaque, Prudence montre ensuite qu'il n'y a qu'un seul chemin qui conduise à Dieu, c'est celui qui passe par Jésus-Christ. Enfin, il aborde (v. 910 sq.) le dernier grief de la Relation, le retrait de la subvention en grains qu'on accordait aux Vestales ; il conteste longuement que ce retrait ait eu pour conséquences une mauvaise récolte et la famine. Celui qui est tempérant n'a pas besoin de beaucoup. Le vrai cultivateur n'a pas soin seulement de son champ, mais aussi de son âme. Celui-là a toujours une riche moisson. La plus belle dot des jeunes vierges est également la pudeur. Mais faut-il rechercher où en sont les Vestales sous ce rapport (v. 1064)? Et cette considération l'amène enfin aux jeux des gladiateurs dans le cirque, jeux auxquels ces prétendues vierges ne rougissent pas de prendre part sur des sièges réservés; le poète conjure l'empereur Honorius (2) de faire cesser ce « genre de crime, » ce triste « sacrum : » la piété de son père lui a réservé cette gloire.

Parmi les poèmes polémico-didactiques de Prudence, le plus faible au point de vue esthétique, mais le plus important au point de vue littéraire et historique, est la *Psychomachia*. La disposition elle-même en est tout à fait originale. Nous avons là, dans la littérature médiévale, le premier exemple d'une poésie purement allégorique ; elle montra la première

1. Comme Claudien la fait intervenir également dans *Bell. Gildon.*, v. 28, ainsi que *De VI cons. Honorii*, v. 360.
2. « Ausonii dux augustissime regni. » V. 1115.

aux poètes du moyen âge la voie de cette forme artistique si éminemment chrétienne. Mais commençons par donner l'analyse de ce poème. Les « combats de l'âme » du chrétien (1) y doivent être représentés dans un tableau qui nous montre les vertus chrétiennes aux prises avec les vices païens, et, par là même, en quelque sorte, le combat du christianisme contre le paganisme dans l'âme de l'homme, la lutte entre la nature divine et la nature charnelle de l'homme (2). Ce « combat de l'âme » étant en même temps un combat de la double culture intellectuelle, des idées chrétiennes et des idées pagano-antiques, ce poème dut avoir, à son apparition, un intérêt tout particulier qui lui donne également un caractère polémico-apologétique. Lui aussi est précédé d'une *préface* en soixante-huit trimètres iambiques, où le poète a pour but, en nous faisant l'histoire typologique d'Abraham, de nous montrer l'importance de ce qu'il va dire. Abraham (la foi) avec le secours de ses trois cent dix-huit serviteurs, c'est-à-dire avec le Christ (3), défait les rois païens (4) de Sodome et de Gomorrhe, (les vices, qui retenaient Loth, l'âme, en captivité). Mais Melchisédech (le Christ) donne en récompense à Abraham vainqueur une nourriture céleste. Et, de même que, peu de temps après, Isaac fut promis au patriarche, ainsi, l'âme aura bientôt, comme Sarah, le fruit après lequel elle soupire ardemment.

Le poème lui-même, qui compte neuf cent quinze hexamètres, commence par une invocation au Christ : « Qu'il dise de quelle armée doit s'entourer l'esprit pour pouvoir chasser le péché du fond de notre cœur (5) ! » Le poète commence à peindre ce combat. C'est la Foi (*Fides*), en costume champêtre, les épaules nues, les cheveux négligés, les bras libres, qui ouvre le feu. Avide de combat, elle s'avance sans armes, ne

1. C'est ce que le poète dit expressément, v. 13.
2. V. à la fin, v. 903 sq.
3 Le signe numérique grec TIH était depuis longtemps déjà considéré comme le symbole du Christ.
4. Cf. *Praefatio*, v. 9.
5. « Dissere, rex noster, quo milite pellere culpas
Mens armata queat nostri de pectoris antro. » V. 5 sq.

se fiant qu'à sa force. Le « Culte des anciens dieux, » le front entouré de bandelettes (comme les prêtres païens), ose attaquer la Foi « qui le provoque. » Mais elle le terrasse aussitôt et le foule aux pieds. La légion de mille martyrs, que la Foi a réunis, pousse des cris de triomphe. Les vertus et les vices ne sont donc que des champions qui combattent au premier rang. Les unes sont chrétiennes, les autres païens, ainsi que nous le montrent, sur-le-champ, les deux combattants ou coryphées, la Foi et l'Idolâtrie ; celle-ci, au dire de Tertullien (1), renferme en elle-même tous les vices. C'est ce que nous voyons également bien dans les combattants qui vont suivre. La Pudeur (*Pudicitia*), jeune vierge aux armes brillantes, est attaquée par « la plus grande des furies » la *Sodomita Libido*, qui, avec une torche enflammée de poix et de soufre, cherche à la frapper dans ses yeux pudiques ; mais, d'un coup de pierre, la Pudeur désarme son bras, et la perce ensuite de son glaive (v. 40 sq.). Après que la Vierge sans tache a mis au jour l'Homme-Dieu, la Luxure n'a plus de droits : toute chair a été ennoblie, dit, dans un long discours, la Pudeur triomphante. — En troisième lieu apparaît ici (v. 109 sq.) une vertu particulièrement chrétienne, elle aussi, la Patience, déjà célébrée par Tertullien d'une façon si charmante. La figure sévère, elle se tient debout, immobile, au milieu de la mêlée : tandis qu'elle contemple la lutte, la Colère l'assiège, d'abord avec des provocations, ensuite avec des projectiles ; mais ces derniers viennent s'émousser contre la triple cuirasse dont elle est ceinte. C'est en vain qu'elle essaie après cela de percer avec son glaive son casque d'airain ; il se brise. Pleine de rage et de désespoir, elle se donne elle-même la mort, en se précipitant sur un de ses javelots (2). La Patience, accompagnée de Job, se retire victorieuse. Mais voilà que, rapide comme le vent, sur un coursier sans frein que recouvre une peau de lion, accourt la Superbe (*Superbia*), la chevelure soignée et

1. V. plus haut, p. 57.
2. Cela nous rappelle la mort d'Ajax.

« Hectora qui solus, qui ferrum ignesque Jovemque
Sustinuit, totiens, unam non sustinet iram. » Ovide, *Met.*, XIII, v. 384 sq.

montante comme une tour, le manteau flottant (v. 178 sq.). Elle menace, du haut de son coursier qui vomit la flamme par les naseaux, la pauvre et peu nombreuse armée qu'elle a en face d'elle et que conduit l'Humilité (*Mens humilis*), à laquelle l'Espérance s'est jointe comme compagne. Sous leur bannière, viennent se ranger la Justice, toujours nécessiteuse, la pauvre Honnêteté (*Honestas*), la sévère Frugalité, le Jeûne (*Jejunia*) au visage blême, la Pudeur au teint légèrement coloré ainsi que la franche Simplicité. La Superbe se moque de l'Humilité, ce parvenu dénudé (1) qui veut détrôner les anciens rois ; elle se vante, par contre, de dominer l'homme depuis sa naissance et d'avoir grandi avec le genre humain. Elle veut écraser sous le sabot de son coursier cette armée misérable. Mais, en voulant diriger contre elle son coursier, elle tombe dans un fossé creusé par la Fraude (*Fraus*). L'Humilité hésite à profiter de sa victoire ; mais voilà que l'Espérance lui présente le glaive avec lequel elle tranche la tête à son ennemie. Après un discours triomphal, l'Espérance s'envole vers le ciel avec ses ailes d'or.

Sur ces entrefaites, apparaît un nouvel ennemi (v. 310 sq.) : c'est la Luxure (*Luxuria*). Elle vient des extrémités de l'Occident, cette danseuse ivre à la chevelure parfumée, au regard provocateur et à la voix efféminée ; elle est montée sur un char magnifique, attelé de quatre chevaux (2). Ce ne sont point des flèches qu'elle lance ; elle n'a point de pique : des violettes et des feuilles de roses, voilà sa mitraille ; leur odeur, doucement corruptrice, énerve la force et le courage. L'armée conduite par les vertus parle déjà de rendre les armes ; soudain la Sobriété (*Sobrietas*) plante dans le sol l'étendard de la croix, gourmande les armées chrétiennes, noble rejeton de Judas, et leur rappelle leurs aïeux en les leur donnant pour modèles. Elle élève ensuite la croix vers le char ; les coursiers se cabrent et s'enfuient. La Luxure tombe, son char lui passe sur le corps et la Sobriété (*Sobrietas*) l'achève avec une pierre. Son armée

1. V. 210 « advena nudus : » Cette vertu est donc directement identifiée avec le christianisme.
2. Suit une description complète.

bouffonne se dissipe : le Jeu (*Jocus*) et la Pétulance (*Petulantia*) jettent leurs cymbales, l'Amour son carquois; la Pompe (*Pompa*) se défait de ses atours, et la Volupté (*Voluptas*) n'a point peur de marcher sur les épines. Le sol est couvert de butin. Mais l'Avarice (*Avaritia*) survient alors pour s'en emparer (v. 454); dans sa suite, sont ses filles, les Soucis, la Faim, la Crainte, l'Angoisse, le Parjure, la Pâleur (*Pallor*), la Corruption, la Fourberie (*Dolus*), le Mensonge (*Conmenta*), l'Insomnie, la Vilenie (*Sordes*), qui, semblables à des loups, fouillent le champ de bataille. Le poète fait ici un tableau animé des ravages que l'Avarice cause dans le monde. Elle s'attaque à toutes les classes. Elle ose même s'adresser aux prêtres du Seigneur qui, grâce au secours de la Raison, n'en sont que légèrement blessés. Là-dessus, l'Avarice se résout, après un long discours où elle se vante de ses exploits (1), à avoir recours à la ruse pour tromper les chrétiens. Elle se revêt du masque de l'honorable Économie et réussit à duper ainsi les cœurs dont la foi est faible. L'armée des Vertus chancelle; mais tout à coup s'élance la laborieuse Miséricorde (*Operatio*), qui la provoque dans un combat singulier. Elle ne porte aucune tache, car elle a donné aux pauvres tous ses biens. Pleine d'effroi, sûre de la mort, l'Avarice fixe son adversaire qui l'étrangle tremblante sous son poing. Cela fait, la Miséricorde ordonne à l'armée de déposer les armes (v. 606 sq.), vu que la cause de tant de maux n'existe plus. Les Soucis prennent la fuite, la Paix chasse la Guerre, et la Concorde (*Concordia*) donne l'ordre de rapporter à l'arsenal les aigles victorieuses. Tandis que ce retour s'exécute au milieu des cantiques (2), la Concorde est victime d'un guet-apens; elle en sort la vie sauve, mais avec des blessures. L'assassin est bientôt pris, et il se livre sous le nom de Discorde (*Discordia*), avec le surnom

1. « Sola igitur rapui quidquid Styx abdit avaris
Gurgitibus : nobis ditissima tartara debent,
Quos retinent, populos : quod volvunt saecula, nostrum est,
Quod miscet mundus vesana negotia, nostrum. » V. 529 sq.

2. Les fantassins chantent des psaumes : les cavaliers, des hymnes. V. 648 sq. Cette différence n'est pas sans intérêt ; les premiers sont évidemment, comme « sermo pedester, » chant prosaïque, opposés au chant plus élevé et artistique des hymnes.

d'Hérésie (*Haeresis*). Après la perte de la bataille, la Discorde s'était mêlée aux vainqueurs, comme étant de leur parti. La reine des Vertus, la Foi (*Fides*), lui perce la langue pour l'empêcher de parler (1) ; après quoi, l'armée la déchire en morceaux. Au milieu du camp et sur un « tribunal, » les sœurs *Concordia* et *Fides* qui conduisent l'armée adressent ensuite un discours à leurs soldats (v. 749 sq.) : celle-là recommande dans des paroles inspirées la paix intérieure, la concorde dans la foi et dans la vie ; celle-ci veut qu'après une guerre si glorieuse on bâtisse un temple à Jésus-Christ, à l'exemple de Salomon.

L'auteur décrit cette construction (v. 825 sq.), en se rattachant, dans les lignes principales, à la description de la Jérusalem céleste de l'*Apocalypse* (c. XXI). Dans le temple, trône la Sagesse, un sceptre à la main, semblable au sceptre d'Aaron. — Le poète termine par une prière d'actions de grâces à Jésus-Christ, qui nous a appris à connaître les dangers de l'âme exposée au combat. Combien de fois elle s'élève à Dieu après s'être débarrassée des vices ! Mais combien de fois aussi elle succombe encore à la sensualité ! Il en sera ainsi jusqu'à ce qu'apparaisse Jésus-Christ, pour nous secourir ; jusqu'à ce qu'un temple s'élève là où trônait le péché, et jusqu'à ce que la Sagesse vienne régner dans ce temple, c'est-à-dire jusqu'à ce que son règne arrive. C'est avec ce regard sur l'avenir de l'humanité, où l'âme n'aura plus de combat à soutenir, que se termine ce poème.

Cette analyse motive d'elle-même, j'aime à le croire, l'idée que j'ai donnée plus haut de cette poésie, comme elle en montre l'unité. Le fait de voir la Discorde apparaître, sous le le nom d'hérésie, ne saurait contredire cette affirmation. L'hérésie est attribuée à l'influence des idées païennes, et il en était réellement ainsi pour les plus importantes de cette époque. Le poète veut montrer que le chrétien, jusqu'au nouvel avènement du Christ, a à combattre les vices qui, nés de sa

1. La Discorde, en effet, après s'être fait connaître, fait sa profession de foi, dans laquelle sont indiquées, en peu de mots, les principales hérésies de l'époque. V. 710 sq.

nature sensuelle, appartiennent au paganisme : ce n'est qu'avec le secours des vertus chrétiennes qu'il peut remporter la victoire ; mais il ne peut la maintenir qu'en s'attachant fermement à l'Église, dans la science et dans la vie (1), c'est-à-dire dans le dogme et la morale, qui doivent être unis indissolublement. Ainsi seulement la paix suit la victoire, dont elle est la récompense. Dans l'éloge de la Paix, Prudence montre un accord remarquable (et non remarqué jusqu'ici) avec saint Augustin, au dix-neuvième livre de la *Cité de Dieu*. Ce dernier s'est-il rappelé ici les vers du poète? En aucun cas, en effet, Prudence ne peut avoir mis à profit la *Cité de Dieu* (2).

Cette poésie de Prudence offre un très grand intérêt littéraire et historique en ce que, je l'ai déjà dit, c'est par elle que le style artistique de l'allégorie se développe, pour la première fois et d'une manière complète, dans la poésie chrétienne de l'Occident. C'est également, si nous mettons peut-être à part les hymnes, parmi tous les ouvrages de notre poète, celui qui exerça la plus grande et la plus directe influence sur le moyen âge, non seulement par son exposition et par son style artistique et spécial, par le plus ancien et le plus grand modèle

1. « Quod sapimus, conjungat amor : quod vivimus, uno
Conspiret studio : nil dissociabile firmum est, »

dit la Concorde v. 762.

2. La Concorde dit dans son discours, v. 769 sq. :

« Pax plenum virtutis opus, pax summa laborum,
Pax belli exacti pretium est pretiumque pericli :
Sidera pace vigent, consistunt terrea pace.
Nil placitum sine pace Deo, etc. »

Qu'on compare, dans la *Civit. Dei* (XIX, c. 10 sq.) ; je veux y faire remarquer le passage suivant : « Ibi virtutes, non contra ulla vitia vel mala quæcumque certantes, sed habentes victoriae praemium, aeternam pacem, quam nullus adversarius inquietat... Unde pacem constat belli esse optabilem finem... Pax animae rationalis ordinata cognitionis actionisque consensio. » Qu'on compare donc avec cette phrase la remarque précédente. Il ne faudrait pas douter que Prudence n'ait mis à profit ce livre de la *Cité de Dieu*, si l'on pouvait admettre une date aussi tardive pour la composition de la *Psychomachie*. Mais il faudrait, en ce cas, admettre qu'il avait plus de soixante-dix ans quand il composa cet ouvrage. Ou bien, serait-il possible que le livre de la *Cité de Dieu* ait paru plus tôt qu'on ne l'admet aujourd'hui ?... L'on doit, en tout cas, laisser aux recherches spéciales le soin de mettre en lumière cette importante question.

qu'il offrait à l'antiquité chrétienne dans ce domaine de la littérature; mais encore, et non à un moindre degré, par le sujet qu'il traite et par les types allégoriques qu'il met en avant. Il formait, pour ainsi parler, un des *standard works* du moyen âge : on le recommande parmi les livres consacrés aux études (par exemple, dans le *Labyrinthe*, attribué à Eberhard de Béthune), et il passe dans des ouvrages encyclopédiques, tels que celui de Herrad de Landsberg. J'espère pouvoir montrer plus tard comment plusieurs des plus anciennes poésies allégoriques du moyen âge se rattachent, même pour le fond, à cet ouvrage de Prudence. Qu'il me suffise de dire ici comment le poète parvint à la composition et à la donnée de son poème. Il faut nous rappeler tout d'abord que l'usage de l'allégorie et des symboles, ainsi que la conception typologique, étaient depuis longtemps acclimatés dans la littérature chrétienne-latine : nous avons eu souvent l'occasion de le constater, en examinant d'une façon particulière des ouvrages en vers ou en prose (1). Quant à la personnification des vertus et des vices, nous devons constater encore ici l'influence de Tertullien : l'influence de ce Père a été très prépondérante sur Prudence, ainsi que je l'ai fait remarquer plus haut (2), quoique cependant notre poète ne l'ait pas copié dans la composition de son tableau. Mais la première idée de ce poème lui fut fournie évidemment par le tableau qu'il avait fait lui-même dans l'*Hamartigenia* (3); il y faisait voir les assauts que les vices, sous la conduite de Satan, livrent à l'âme chrétienne. Nous avons vu également ce tableau dans saint Cyprien ; il se prêtait bien en effet à servir de thème pour la composition d'un combat entre les vices et les vertus, car ce sont les vertus qui, dans notre poème, apparaissent d'abord comme les soldats de l'âme, et c'est pour elle aussi qu'ils combattent vaillamment (4).

A cela, il faut ajouter encore, pour pouvoir expliquer l'apparition d'une poésie si exclusivement allégorique, que le

1. V. plus haut, et surtout p. 62, 112, 152, 153, 159 et sq., 198, 199.
2. V. sa personnification de la Patience, p. 61.
3. V. plus haut, p. 291.
4. V. plus haut, p. 303. Remarque 3.

goût romain ne se montrait nullement défavorable à l'allégorie. C'est là une suite de la prédominance de l'intelligence dans le caractère national, de sorte que la religion elle-même assimilait de pures personnifications aux dieux hellénisés. Et la Victoire, au culte de laquelle se rattachait encore énergiquement le paganisme dans les derniers moments de sa chute, montre bien quelle signification pouvaient avoir de telles divinités. Le goût de l'allégorie se montre toujours plus libre et plus hardi dans l'art et la poésie postérieurs de Rome; c'est ainsi que nous lisons, dans les *Métamorphoses* d'Apulée (X, c. 31), comme dans la pantomime *Le Jugement de Pâris* on voit apparaître *Terror* et *Metus* en qualité d'écuyers de Minerve; et, dans son récit *Amour de Pysché,* qui n'est en entier qu'une allégorie, quoiqu'il soit développé sous la forme d'un joli conte (V. c. 30), Vénus menace *son fils* de vouloir appeler à son secours son ennemie *Sobrietas*, et une servante de Vénus, *Consuetudo*, traîne la malheureuse Psyché devant la déesse en courroux, qui lui fait donner le fouet par deux autres servantes, *Sollicitudo* et *Tristities* (VI. c. 8 et 9). Et un contemporain de Prudence, Claudien, le dernier talent poétique remarquable de Rome païenne, aime aussi à sacrifier à l'allégorie quoique néanmoins on la trouve chez lui rarement développée avec détails. Dans son *Epithalame* consacré à Honorius (v. 76 sq.), on voit apparaître les divinités (*numina*) dans le palais de Vénus; ce sont : *Licentia*, *Irae*, *Excubiae*, *Lacrimae*, *Pallor*, *Audacia*, *Metus*, *Voluptas*, *Perjuria*, *Juventas*. Nous le voyons également, dans son panégyrique de Stilichon (*De laud. Stil.*, l. II, v. 6. sq.), personnifier comme déesses *Clementia* et sa sœur *Fides;* viennent ensuite *Justitia*, *Patientia*, *Temperies*, *Prudentia*, *Constantia*, déesses qui, dirigeant le héros, mettent en fuite les divinités sorties de l'enfer, et, avant les autres, « la première mère des crimes, » *Avaritia*, dont la plus fidèle nourrice est *Ambitio* (v. 113). Dans son poème contre Rufin, antérieur au précédent et que rappelle apparemment le passage cité, l'armée des Erynnies, qui veulent par Rufin perdre le monde, se compose de *Discordia*, *Fames*, *Senectus*, *Morbus*, *Livor*, *Luctus*, *Timor*, *Audacia*, *Luxus*, ce dernier avec sa compagne inséparable *Egestas*,

Avaritia, et ses enfants qui sont les Soucis (l. I, v. 30 sq.). Faisons ici remarquer d'une manière toute spéciale que Prudence lui aussi représente les vices comme Furies (1) et les caractérise par là comme païens. Cette poésie de Claudien a peut-être exercé sur lui une influence toute directe pour la conception et le développement de ce genre d'allégorie, tandis que, par contre, la pensée exprimée dans le panégyrique de Stilichon, mentionné ci-dessus et qui consiste à faire chasser les vices par les vertus de ce héros (2), montre plutôt combien il était facile à un poète de cette époque de concevoir l'idée d'un tableau allégorique du combat entre les vices et les vertus.

Il ne nous reste plus à considérer de Prudence qu'un tout petit ouvrage, un ouvrage sans valeur littéraire sérieuse, et sur lequel on peut élever des doutes, non au sujet de l'auteur, ainsi qu'on l'a cru, mais à plusieurs autres points de vue (3). C'est un recueil de quarante-neuf tétrastiques en hexamètre,

1. Par l'attribut de leur chevelure de serpents et de fléaux, comme, par exemple aux v. 560 et 685 ; en outre, il les appelle aussi directement *Furia* ou *Erynnis*. Cf. v. 46, v. 566.

2. *De laud, Stilich.*, t. II, v. 100.

Omnes praeterea puro quae crimina pellunt
Ore Deae, junxere choros, unoque receptae
Pectore diversos tecum cinguntur in usus.
Justitia utilibus rectum praeponere suadet, etc., etc.
. . . . Procul importuna fugantur
Numina, monstriferis quo Tartarus edidit antris.
Ac primam scelerum matrem . . . . . .
Trudis Avaritiam.

Dans ce « trudis », il faut certainement voir l'action de la personne même de Stilichon.

3. Non seulement Gennade y fait allusion, en parlant des œuvres de Prudence — il semble ne l'avoir pas connu lui-même d'après la façon dont il le cite — mais un connaisseur des procédés de Prudence y voit encore une telle harmonie avec les autres ouvrages du poète, pour le fond comme pour la forme, qu'il ne saurait concevoir le moindre doute relativement à l'auteur. Mais combien l'ont jugé sans connaître Prudence en général ou sans l'avoir lu attentivement ! Aux preuves données par Obbarius (*Prolegg.*, p. XIII), j'ajouterai le parfait accord de l'explication typologique d'Abel et de Cain (v. 7 sq), avec celle qui se trouve dans la préface de l'*Hamartigenia* (v. 55 sq.). Comme confirmation et nouvelle preuve que cette œuvre est bien de Prudence, on peut citer une lettre de Georgius, évêque d'Ostie, au pape Hadrien, en date de 786, lettre où est cité un vers de cet ouvrage (I, v. 3) avec l'addition : *dicente Prudentio.* — V. Jaffé, *Monum. Alcuin.*, p. 158.

qui expliquent un égal nombre de tableaux ; à chacun de ces derniers a dû être ajouté un tétrastique spécial, ainsi que le montre directement le pronom *hic* qui suppose la présence du tableau (1). Dans ces peintures, vingt-quatre étaient prises de l'Ancien Testament et vingt-cinq du Nouveau : on serait même tenté de supposer qu'elles atteignaient le chiffre de cinquante, vingt-cinq de chaque Testament. En examinant avec soin ces tétrastiques, on peut se faire une idée complète des tableaux qu'elles expliquaient, c'est-à-dire le grand intérêt que cette poésie présente pour l'histoire de l'art. Ces tableaux étaient en partie historiques ; le premier, par exemple, représentait nos premiers parents avant leur désobéissance ; le second, le sacrifice d'Abel et de Caïn et l'assassinat du premier ; le troisième, la colombe rentrant dans l'arche avec une branche d'olivier, etc. Ce sont aussi, en partie, des tableaux représentant des paysages ; témoins le XIV, Hain Elim (*Exod.*, c. 15, v. 27) ; ou le XV, le Jourdain avec douze pierres (v. *Jos.*, c. 4) ; ou le XXVI, Bethléem ; ou encore le XXXIII, l'étang de Siloë (2). D'autres représentent seulement des maisons (3), ou encore des monuments architecturaux, comme le XXIV, la maison d'Ezéchias (v. *Rois*, c. 20) ; le XL, les ruines de la maison de Caïphe ; le XLI, le prétoire avec la colonne à laquelle on flagella Jésus-Christ ; le XXXVIII, le tombeau ouvert de Lazare ; ou bien, le V, la crypte de Sara. La « nature morte » elle-même semble n'avoir pas été oubliée, vu que le XX nous décrit les insignes de David. Quels étaient les motifs qui déterminaient le choix des sujets ? Cela n'est point clair, et c'est d'autant plus difficile à préciser, qu'on ne sait ni ne saurait établir avec exactitude dans quel endroit étaient ces

1. Au surplus, disons encore, ce que personne n'a fait remarquer jusqu'ici, qu'on trouve, ailleurs que dans Prudence, des tétrastiques pour expliquer des tableaux, par exemple ceux qu'on a composés en vers élégiaques pour les tableaux des douze mois et qu'on attribue à Ausone, auteur aussi de tétrastiques. C'était alors, on le voit, une chose à la mode.

2. Le XXXIX[e] tétrastique nous explique également un paysage avec figures historiques : c'est le champ acheté avec les trente deniers rendus par Judas ; dans le fond du tableau (*eminus*), Judas se pend.

3. Cf. De Rossi, *Roma sotterran.*, II, Tav. XIV.

tableaux (1). Il est cependant hors de doute qu'ils existaient avant les tétrastiques et que ce n'étaient pas des illustrations de ces derniers. Le choix du sujet était donc l'affaire du peintre. Tout ce qu'on peut en dire avec certitude, c'est que ces sujets contiennent la plupart des faits les plus importants et les plus connus de l'ancienne alliance (il y en manque pourtant un certain nombre, en l'espèce, par exemple la ruine de Sodome, le sacrifice d'Abraham), et qu'à côté de ces faits importants on rencontre aussi des scènes qui n'ont qu'une signification typologique, comme le montrent suffisamment les tétrastiques XX et XV. Dans le dernier en effet, les douze pierres signifient les disciples, ainsi que le fait remarquer le poète lui-même (2). Quant au Nouveau Testament, les scènes principales sont empruntées à la vie de Jésus, quelques-unes à l'histoire des Apôtres, la dernière à l'Apocalypse. La sécheresse du récit de ce petit poème, comparé aux autres œuvres de Prudence, n'a rien qui doive nous surprendre; c'était là une poésie d'occasion, obligée de se mouvoir dans un cercle étroit. C'est le titre même de ce petit ouvrage qui est l'objet de la discussion : celui de *Dittochaeon*, qui se trouve dans les éditions les meilleures et qui s'appuie sur l'autorité de quelques manuscrits, est une énigme : l'explication qu'on en donne (3) manque de goût et de sens grammatical surtout à considérer la nature spéciale de l'ouvrage, qui n'est qu'un texte explicatif.

Si nous jetons encore un regard rétrospectif sur l'ensemble des œuvres de Prudence, nous sommes tout d'abord frappés de leur nombre et de leur variété : ses poésies, dans le domaine lyrique, épique et didactique, sont nombreuses et importantes. C'est, en Occident, le poète le plus fécond de son époque, tant par le nombre de ses vers, que par l'originalité de ses créa-

1. Était-ce dans une église ?... Cf. les remarques faites plus loin sur le *Carm. natalit.*, IX et X, de saint Paulin.

2. V. 60 ; cf. aussi XIV, surtout le v. 55 sq.

3. De διττὸς et ὀχή, en vue des deux Testaments d'où le sujet était pris. Le titre *Diptychon*, qui se trouve dans deux manuscrits du xvi[e] siècle (d'après Dressel, p. 470), ne paraît être qu'une conjecture savante du siècle des Humanistes. Vouloir expliquer *Dittochaeon* comme une faute d'écriture pour *Diptychon*, semble une entreprise malheureuse.

tions. Dans son *Cathemerinon*, il imprime à l'hymne ambroisienne, le caractère de l'ode chrétienne, en la tirant du domaine purement liturgique, pour en faire un produit de l'esthétique et de l'art; son hymne perdait quelque chose sans doute, sous le rapport de la popularité et du chant, mais elle devenait un produit artistique d'un genre indépendant et spécial. Dans son *Peristephanon*, il créa en partie des poésies lyrico-épiques, qui montrent un genre artistique inconnu à l'antiquité, tout nouveau par conséquent, qui va être reproduit dans la poésie populaire du moyen âge et qui survit encore dans la poésie artistique moderne. C'est là que Prudence s'affirme surtout comme écrivain original. D'autre part, il ne montre pas une moindre variété dans ses poésies polémico-didactiques ; les deux premiers poèmes seuls ont un style uniforme. Quoi qu'il ait eu pour les écrire, comme pour les livres contre Symmaque, des modèles en prose, il s'y meut néanmoins avec plus ou moins de liberté créatrice. Mais la *Psychomachie* est à son tour une création tout originale qui livre au moyen âge une nouvelle forme artistique. Combien après cela le païen Claudien, son contemporain, est réduit à un rôle inférieur, si l'on considère cette originalité de Prudence ! Et pourtant, il l'emporte beaucoup par la grâce et la pureté de l'expression et du mètre, sur le poète chrétien.

Dans les œuvres de Prudence nous voyons apparaître une poésie absolument chrétienne, non seulement dans les idées chrétiennes qu'elle réflète, mais encore dans l'interprétation et l'emploi du phénomène sensible comme symbole de la pensée, et aussi dans l'expression plus immédiate et plus riche de l'âme. Mais cette production chrétienne repose sur une base nationale et romaine : nous avons eu l'occasion de faire déjà cette remarque, en parlant des Apologistes. Malgré son christianisme, Prudence resta lui-même un patriote romain et conserva toujours un sentiment très vif pour la grandeur de l'immortelle Rome, que le christianisme ne devait que rajeunir ; dans sa poésie, c'est le Romain qui parle tout autant que le chrétien. Son *Hamartigénie*, où la pensée la plus abstraite sait se revêtir souvent d'une forme vraiment poétique, nous rappelle l'ouvrage classique de Lucrèce. Le génie romain se

mouvait à l'aise dans ce champ de la poésie didactique ; c'était son domaine ; c'est là que Rome a cueilli ses lauriers les plus beaux et les plus appropriés à sa nature. J'ai déjà fait remarquer plus haut combien ce côté instructif et moralisateur de la poésie hymnique chrétienne-latine était propre à l'esprit romain, et combien il nous rappelle un côté semblable de l'ode chez Horace ; j'ai dit aussi que l'allégorie aime à se montrer même dans l'art romano-païen. Mais c'est surtout dans l'influence de l'éloquence que le caractère national et romain de la poésie de Prudence se révèle dans tout son jour : cette influence se manifeste avec ses bonnes comme avec ses mauvaises qualités. Quelques beaux passages, surtout dans les livres contre Symmaque, où l'éloquence est si bien à sa place, nous rappellent la puissance oratoire d'un Cicéron, d'un Tite-Live, d'un Virgile. Je cite aussi Virgile, car la poésie latine et spécialement l'épopée, celle de Virgile ou celle de Lucain, l'épopée mythique comme l'épopée historique, est en partie l'œuvre de l'éloquence. Mais l'éloquence s'affirme encore, chez Prudence, sous la forme d'une rhétorique verbeuse : nous le constatons pour maintes longues harangues enclavées dans le *Peristephanon*. A la place d'une diction poétique, nous voyons assez souvent apparaître une longue suite de mots, qui n'attestent que de l'art et de la rhétorique. — D'autre part, dans cette poésie chrétienne se maintient encore le génie classique en général par la force de la démonstration concrète et celle de la peinture plastique ou pittoresque. Il n'y manque que la pureté du style artistique et la finesse du goût : or, c'est surtout dans la description détaillée des tortures et des souffrances des martyrs que se manifeste cette absence ; aussi l'avons-nous blâmée plus haut. Mais cette crudité qu'on y remarque ne doit nullement être mise au compte du christianisme qui aurait seul exercé une influence délétère sur l'esthétique : il faut plutôt l'attribuer, et cela dans une part au moins égale, à la nature romaine, chez qui tout l'hellénisme n'avait pu parvenir à faire disparaître une certaine rudesse, une certaine férocité, qui semblait innée en elle. Qu'on tente de comparer seulement les tragédies de Sénèque : encore, la reproduction matériellement fidèle de scènes écœurantes n'a-t-elle pas même là les

excuses qu'elle peut avoir dans les peintures analogues de Prudence, où la souffrance elle-même est l'héroïsme.

CHAPITRE XI

SAINT PAULIN DE NOLE

Voici maintenant un poète d'une individualité essentiellement différente : c'est saint Paulin. Il fut le contemporain de Prudence, et il nous offre un intérêt particulier, au point de vue de la littérature et de l'histoire. Il représente, sur le Parnasse chrétien, la Gaule de cette époque, comme Prudence y représente l'Espagne. C'est un point bien digne de remarque de voir comment, dans la différence des deux poètes, s'accuse également, par quelques côtés, la différence qui existera plus tard entre les nationalités espagnole et française. Dans son expression poétique, Prudence a plus de richesse de couleurs et plus de brillant, mais aussi sa palette est plus chargée et plus bigarrée. Si Paulin a plus de grâce et plus de goût, il se distingue, comme poète, par une certaine retenue qui lui fait fuir (double mérite à cette époque) l'exagération et l'enflure, ainsi que par la finesse esthétique et par le tact; mais il est bien inférieur à Prudence quant à la puissance créatrice de l'imagination : quelque faciles et coulants que soient ses vers, son récit peut descendre au niveau de la prose versifiée ; il n'a rien du génie; c'est un talent facile, qui incline naturellement vers le culte de la forme et qui a, très développé, le sens du beau.

Pontius Meropius Anicius Paulinus (1), né à Bordeaux de

1. Pontii Meropii Paulini Molani episcopi. *Opera secundum ordinem temporum nunc primum disposita et ad mss. codd. gallicanos italicos, etc. emendata et aucta* (de Lebrun). 2 tom., Paris, 1685, in-4. (En appendice, *Vita et dissertationes* sur Paulin); Muratori, *Anecdota ex Ambrosianae bibliothecae codd.*, tom. I, Milan, 1697, in-4; Paulini, *Carmen adversus paganos*, ed. OEhler, dans son éd. de Minutius Félix (v. plus haut, p. 100. Rem. 1) ; Bursian, *Das sogenannte poema ultimum des Paulinus Nolanus, in den Sitzunsber. der Kœnigl. bayer.* Acad. der Wiss., 1880 ;

parents chrétiens, en 353, appartenait à une famille sénatoriale, riche et très bien posée, qui possédait non seulement en Gaule, mais encore en Espagne et en Campanie, de grandes propriétés. Son père était préfet du prétoire en Gaule. Paulin reçut une excellente éducation, car Bordeaux florissait alors parmi toutes les écoles de l'Empire romain. Son maître principal fut son compatriote, Ausone, auquel l'attachèrent les liens les plus intimes de la vénération et de l'amitié. Ce dernier, que la faveur de Gratien porta aux plus hautes dignités de l'Empire, protégea aussi dans sa carrière politique son élève, déjà bien recommandé par sa naissance et par sa fortune; aussi, Paulin semble-t-il avoir revêtu le consulat avant 379, c'est-à-dire dès sa première jeunesse (1). Mais il paraît que saint Paulin renonça bientôt à la carrière politique pour laquelle il n'était point fait : après avoir épousé une riche espagnole du nom de Thérasia, il vécut dans ses terres, près de Bordeaux. Cependant cette opulente oisiveté, tout embellie qu'elle pût être par le commerce d'amis pleins d'esprit et par le dilettantisme poétique (2), n'offrait pas une base sérieuse à la vie de saint Paulin. La maladie, la longue infertilité de son mariage, puis la mort prématurée du fils unique qui avait été si impatiemment attendu; d'autre part, la connaissance personnelle d'hommes éminents et chrétiens, notamment, celle de saint Martin de Tours qui l'avait guéri d'un mal d'yeux et celle de saint Ambroise (3), l'influence de sa pieuse épouse et celle de Delphin, évêque de Bordeaux, tout contribua simultanément à détacher de plus en plus saint Paulin de la vie du monde. Comme Ausone, il n'avait appris d'abord à aimer le

M. P. Paulini senatoris et consulis romani, deinde Nol. episc., opera recognovit Muratori. Verona, 1736, in-fol. (se base sur les deux premiers nommés); Buse, *Paulin von Nola und seine Zeit.*, 2 vol., Regensburg, 1856; Ampère, *Histoire littéraire de la France avant Charlemagne*, 2e éd., Paris, 1867, tome I; Abbé Lagrange; *Histoire de S. Paulin de Nole*, 1 vol., Paris, 1880.

1. V. Ausone, ép. XX, v. 3 sq.

2. Ainsi que le montrent les travaux entrepris pour mettre en vers des fragments des trois livres de Suétone, *De regibus*. Ausone nous a conservé, dans une lettre à Paulin (Ep. XIX), quelques-uns de ces hexamètres, qu'il loue à l'excès.

3. V. son *Ep.* 3, ad Alypium.

christianisme que parce que c'était la religion du monothéisme. Mais les raisons que nous venons d'énumérer l'amenèrent à une vie spirituelle et ascétique, qui seule devait faire de lui un parfait chrétien. Ce revirement intérieur, préparé peu à peu et déjà depuis longtemps, devint un fait accompli le jour où, arraché à l'entourage qu'il avait dans sa patrie, il fit en Espagne un long séjour (390-394). La très intéressante correspondance poétique de Paulin et d'Ausone dont nous parlerons plus loin, nous est un témoignage en faveur de cette date : nous en avons une seconde preuve dans la naissance et la mort de son fils, lesquelles se rapportent à cet espace de temps. Toutefois sa résolution de s'établir à Nole avec sa femme, pour s'y adonner enfin tout entier à une vie monastique en consacrant à des œuvres pieuses la plus grande partie de sa fortune, ne fut prise qu'après qu'il eût vu planer sur sa tête la terrible accusation de fratricide (1). Son âme tendre devait en être profondément ébranlée ; et quant à la résolution elle-même, elle fut l'objet d'autant de regrets et d'attaques de la part de ses anciens amis dans les lettres, qu'elle fut accueillie avec faveur par les princes de l'Église et par le peuple chrétien.

C'est en vain qu'on chercha à le retenir à Barcelone en l'élevant à la prêtrise. En 394, il se rendit à Nole auprès du tombeau de saint Félix, qu'il avait déjà dans sa jeunesse choisi pour patron (2), et auquel il croyait être redevable du triomphe de l'accusation portée contre lui. Sa famille avait, dans cette contrée, de grands domaines : aussi, y avait-il déjà fondé un hospice pour les pauvres. Après l'avoir fait exhausser d'un étage, il y fit préparer, pour lui et pour sa femme (avec qui il ne vivait plus que comme un frère), une modeste demeure de moine. D'autres ermites s'étant joints à eux avec le temps, ce séjour devint un véritable cloître. Saint Paulin, qui s'adonnait aussi avec ardeur à l'étude de la théologie, fut élu évêque de Nole, en 409, à la mort du titulaire. Dans cette nouvelle position, il fut, même en face des hérétiques, un vrai modèle

1. *Carmen natal.*, XIII, v. 363 sq.
2. *Carm. natal.*, XIII, v. 314 sq. C'est à lui qu'il avait consacré sa première barbe, l. c., v. 324.

d'humanité chrétienne et de tolérance, et il exerça un ministère fécond en bonnes œuvres jusqu'à sa mort, en 431. — Nature tendre et délicate, mais sans élans, il manqua, dans la vie pratique, comme dans les lettres, de feu et de passion.

Quel que soit le nombre des poésies de saint Paulin qui sont perdues pour nous (1), celles qui nous restent suffisent à nous montrer combien vient s'y réfléter, jusque dans ses phases, le revirement religieux de sa conscience. C'est là que nous trouvons (et la chose est digne d'intérêt), un exemple vivant et manifeste qui nous montre les relations et les rapports de la poésie chrétienne avec la poésie païenne de Rome, et nous en sommes redevables notamment à l'union intime de Paulin et d'Ausone, et aux témoignages que nous en ont conservés les ouvrages de ce dernier. C'est aussi dans l'école d'Ausone que saint Paulin se forma comme poète. Mais la poésie du premier est, avant tout, une œuvre d'art, un jeu et une jouissance esthétiques, un dilettantisme savant qui parvient, il faut en convenir, à la vraie poésie, là où se présente un sujet vraiment poétique ou encore lorsque l'âme est ébranlée jusque dans ses fondements. A tout prendre, la poésie païenne romaine était arrivée à ce point de décadence, où l'art n'est qu'un jeu de la forme : les idées païennes qui s'étaient survécues à elles-mêmes n'offraient plus de matière à l'inspiration ; on ne pouvait la trouver que dans la nature et dans sa beauté éternellement immuable. Paulin sacrifia d'abord au goût du maître : c'est ce que nous montrent non seulement les éloges que celui-ci donnait à son fidèle disciple, mais, plus certainement encore, le fait de voir Ausone adresser à Paulin son *Technopaegnion*, un produit caractéristique de ce dilettantisme, que le poète appelle lui-même d'une manière très heureuse : *inertis otii mei inutile opusculum* (2).

1. Gennadius dit de lui (*De vir. ill.*, c. 48) : « Scripsit versu brevia, sed multa » et il mentionne spécialement le poème à Celse ainsi qu'un hymnaire : « Fecit et sacramentarium et hymnarium ». Mais il me semble plus que douteux qu'on doive entendre par là un recueil d'hymnes composées par saint Paulin lui-même. De même que le *sacramentarium* était un rituel, ainsi l'*hymnarium* doit être également une collection d'hymnes de la liturgie.

2. L'expression de *Technopaegnion* est assez expressive par elle-même.

Paulin de son côté envoyait ses exercices poétiques à son maître pour les faire corriger; témoin cet abrégé des trois livres de Suétone : *De regibus* (1). Il ne nous reste des poèmes écrits par Paulin, avant sa conversion à une vie sérieusement chrétienne, que deux billets en vers qui accompagnent des présents faits à un ami, et, chose plus intéressante, une courte prière du matin en dix-neuf hexamètres, où le poète supplie « le Tout-Puissant créateur des choses » de lui accorder non seulement une conduite sans tache, mais même une existence terrestre facile, une épouse aux mœurs pures et des enfants, en récompense de sa chasteté. Cette prière est loin d'avoir même l'orthodoxie que nous offrent deux autres prières, en vers et plus longues, composées par Ausone, et à l'une desquelles notre poète a emprunté textuellement un passage (2). Mais l'époque de la révolution intérieure qui s'opéra dans Paulin se manifesta avant tout dans deux épîtres en vers, qu'il adressa alors à Ausone et qui furent provoquées par quatre épîtres semblables de ce dernier. Paulin, dans sa première épître, répond à trois d'entre elles qu'il avait reçues en même temps (une de ces trois est perdue); dans sa seconde, il répond à la troisième des lettres d'Ausone qui nous ont été conservées et qui

C'étaient des « versus monosyllabis coepti et finiti, ita ut a fine versus ad principium recurrant »; par exemple :

Res hominum fragiles alit et regit et perimit fors.
Fors dubia œternumque labans, quam blanda fovet spes, etc.

A ces vers se rattachent de tels petits poèmes, dont les vers n'ont de monosyllabes qu'à la finale.

1. V. plus haut, p. 317, Rem. 2.

2. Les prières d'Ausone sont celle qui est contenue dans l'*Ephemeris* et le premier poème des *Idyllia*. Toutes deux montrent si bien le style d'Ausone et sont si bien en harmonie pour les pensées et l'expression (il y a même lieu de s'étonner qu'on n'en ait pas encore fait la remarque), qu'il n'est pas possible de douter que la première, elle aussi, ne soit son œuvre. Or, elle nous offre la phrase suivante de notre poème : Male velle, etc. (v. 5 sq.), (cf. *Ephem.*, *Or.*, v. 64 sq.); c'est apparemment pour cela qu'on a, mais à tort, attribué à Paulin la prière de l'*Ephemeris*. Un poète se reproduit moins lui-même mot à mot dans toute une phrase, qu'il n'en reproduit un autre. Remarquons en outre que, dans la prière de S. Paulin, un passage sent le paganisme : « ...Nullusque habeat mihi vota nocendi, Aut habeat nocitura mihi. »

était bien la première en date (1). Cette correspondance poétique est doublement intéressante en ce qu'elle nous met d'un côté devant les yeux le contraste et le rapprochement de la poésie chrétienne et païenne à cette époque, et que, d'autre part, elle marque l'apogée de la poésie de Paulin et d'Ausone. L'un et l'autre s'y montrent vrais poètes et, en plusieurs passages du moins, ils atteignent un tel degré de poésie, qu'il serait difficile de retrouver des exemples semblables dans leurs autres ouvrages. Voilà le pouvoir de l'amitié, tel que le consacre ce beau monument.

En écrivant la première de ces lettres, Ausone devait ressentir en quelque sorte ce que Gœthe exprime si bien en disant: « Quand vient à poindre une foi nouvelle, elle arrache souvent l'amitié et la fidélité, comme on arrache une mauvaise herbe. » Cette lettre débute en ces termes: *Discutimus, Pauline, jugum.* Il entend par là le joug de l'amitié; ce joug si léger et si doux qui les avait unis l'un à l'autre et que n'avaient pu faire secouer ni les commérages, ni les plaintes, ni la colère et l'erreur; ce joug enfin qui avait autrefois uni leurs pères. La faute en est à Paulin seul: Ausone sera fidèle jusqu'à la mort. Là-dessus il fait l'éloge de leur rare affection et rappelle à son ami les charmes de la patrie en lui faisant la peinture des joies qu'il éprouve dans sa propre campagne, joies qui, à la vérité, n'ont plus d'attrait pour lui en l'absence de Paulin. Mais il espère que Dieu le Père et Dieu le Fils exauceront ses prières en lui ramenant son ami. Dans son esprit, il le voit déjà venir, et il développe ce tableau avec des mouvements pleins de poésie. Il dit en terminant : « Dois-je le croire, ou bien n'est-ce qu'un de ces rêves, comme en font ceux qui s'aiment ? » Quel que soit l'étalage de la rhétorique dans plusieurs passages de ce poème, on y sent néanmoins une chaleur de sentiments vrais qui sont très rares dans la poésie païenne de cette époque, et qui impriment presque au poème un caractère de sentimentalité moderne. A cette lettre écrite en vers hexa-

1. Peiper approuve aussi ce classement des lettres dans un article intitulé : *Die handscriftliche Ueberlieferung des Ausons* (*Supplementband XI der neuen Jahrb. Philologie*, p. 326).

mètres, Paulin répond par une épître de quarante-huit hexamètres et de vingt iambes (trimètre et dimètre alternant), dans laquelle il esquisse un touchant tableau de l'amour plein de piété filiale qu'il a toujours témoigné à Ausone. Il l'assure, en termes remplis d'enthousiasme, que la séparation des corps n'amènera jamais pour lui la séparation de l'esprit, et qu'il l'aimera toujours, même par delà le tombeau. Ce poème, complètement animé par l'esprit chrétien, laisse voir une tendresse de cœur telle, que tout doute devait se dissiper à sa lecture.

Cettre lettre était la deuxième de saint Paulin. Le contenu de la première la rend plus importante : des deux épîtres d'Ausone auxquelles il répond et dans lesquelles Ausone se plaint du silence de l'ami, l'une, la plus courte, laisse encore entendre la note de la plaisanterie. Ausone suppose que c'est la crainte de Thérasia qui empêche Paulin d'écrire, et il lui fait part en conséquence d'un procédé de correspondance à l'aide d'une écriture chiffrée. L'autre épître d'Ausone est, par contre, en grande partie une œuvre de véritable poésie. Le barbare lui-même rend le salut qu'on lui donne, dit le poète en débutant, et au milieu du cliquetis des armes, on entend le *Salve*. Les rochers, eux aussi, répondent à l'homme. La nature entière parle; et il développe ces idées dans des vers pleins de charme. Toi seul, tu gardes le silence quand deux lignes suffiraient. Les montagnes boisées du pays basque et la maison de neige des Pyrénées ont-elles donc changé tes habitudes? Mieux vaudrait encore que le Carthaginois dévastât de nouveau l'Ibérie. Qu'il n'entende jamais plus les douces chansons du chantre ; qu'il ne trouve plus de plaisir aux voix de la nature, celui qui t'a conseillé de garder le silence; qu'il perde lui-même la voix. En terminant, Ausone conjure les Muses de lui ramener leur poète. C'est à cette finale que Paulin rattache sa réponse, qui débute par une introduction en neuf distiques, suivis de quatre-vingt-quatre iambes (trimètre et dimètre alternant) et de deux cent vingt-neuf hexamètres. Paulin déclare qu'il a dit adieu à la muse païenne. Le cœur consacré au Christ, s'écrie-t-il, se refuse aux Muses et demeure fermé pour Apollon. Une autre force, un Dieu plus grand,

agite maintenant ses sens ; et ce Dieu défend de se consacrer à la vaine poésie des mythes. L'art des rhéteurs et les inventions des poètes ne font que voiler la lumière divine qu'il nous faut voir; tout cela remplit le cœur d'erreurs et de vanité et instruit seulement la langue (1). Cet art et ces inventions ne dévoilent pas la vérité, dont la lumière est le Christ.— Il chante ensuite la gloire du Christ : il renouvelle notre sentiment; il tarit tout ce qui auparavant nous donnait tant de plaisir. La foi en une vie à venir, dans la société de Dieu, détruit les vaines passions de la vie présente. — Paulin se défend ensuite de l'accusation de gaspiller ses biens, qu'il ne fait que placer chez le Christ, ainsi que du reproche de manquer de piété filiale, et il déclare combien il est redevable à Ausone. — Dans les hexamètres qui suivent les iambes, il prie l'ami de ne pas s'adresser aux Muses mais au Christ qui tient et meut les cœurs. Si sa manière de faire déplaît à Ausone, c'est à celui-là seul à porter la faute qui a changé ses sentiments : il ne fait pas difficulté de reconnaître qu'il n'est plus le même qu'autrefois, mais c'est autrefois — et non maintenant — qu'il était « à l'envers » (*perversus*), sans qu'on le crût tel. Cependant, s'il a fait quelque chose d'agréable à Dieu, c'est à Ausone, son maître, qu'en reviennent tout le mérite et la gloire. Paulin lui reste toujours dévoué. Au surplus, il n'est pas anachorète, quelque digne d'envie que soit le sort de ces derniers; il vit plutôt sur la riche terre d'Espagne; à ce sujet, il s'étend sur la description de ce pays, inconnu à son ami. Il dit ensuite qu'un changement en bien ne mérite que des éloges et qu'il lui est égal de passer pour fou aux yeux de ceux qui pensent autrement que lui, pourvu qu'il soit sage devant Dieu; il ajoute que la pensée du jugement dernier le fait à temps rentrer en lui-même.

1. Vocare vanis otio aut negotio
Et fabulosis litteris
Vetat, suis ut pareamus legibus,
Lucemque cernamus suam :
Quam vis sophorum callida arsque rhetorum et
Figmenta vatum nubilant,
Qui corda falsis atque vanis imbuunt
Tantumque linguas instruunt. V. 33 sq.

Cette épître, qui offre un grand intérêt au point de vue de l'histoire de la civilisation, est aussi vraiment poétique dans ses développements, surtout dans la partie écrite en vers iambiques et que Scaliger ne craint pas d'exalter, bien qu'il y mette une nuance d'exagération; mais cette poésie échappe à la brièveté de l'analyse que nous avons donnée. Ellè renferme une hymne au Christ et de cette hymne déborde toute la puissance d'inspiration dont le christianisme remplissait alors le cœur des lettrés qui avaient soif de l'idéal et qui se donnaient à lui sans réserve. C'est là qu'ils trouvaient une source fraîche et riche de cet idéal, alors que toute autre était tarie ou troublée. Ce principe de pure humanité, dont l'hellénisme avait posé les bases et que le christianisme devait ennoblir plus tard, s'élève ici déjà en vainqueur au-dessus des contrastes hostiles des idées païennes et chrétiennes de cette époque; par là, cet écrit de saint Paulin reçoit encore une plus haute consécration que par l'urbanité pleine de tact qui distingue cette correspondance et qui montre pourtant déjà comment le midi de la Gaule était destiné à devenir un asile pour la formation de la vie sociale du moyen âge.

Donc, après avoir renoncé à la poésie profane, Paulin ne laissa pas de que s'essayer dans la poésie religieuse, attiré qu'il y était par son talent pour la forme et par une sensibilité aussi vive que mobile. Parmi ces poésies chrétiennes, il y en a une qui, par le nombre des vers et, en partie aussi, pour le fond, occupe sans conteste la première place : c'est un cycle de poèmes panégyriques en l'honneur de saint Félix. Il était son patron et il lui consacra un poème en hexamètres au moins pendant quatorze ans de suite (1), depuis l'an 394, où il faisait des préparatifs pour se rendre à Nole, au jour de sa fête, le 14 janvier. De ces *Carmina natalitia* — ainsi appelés parce que le

1. A moins d'en admettre quinze en se basant sur le passage du livre de Dungalus, *De cultu imaginum* (du IXe siècle) : « Paulinus, episcopus, vir eruditissimus et sanctissimus, sicut et multi de eo testati sunt, nobilem librum XV carminibus distinctum in honore et laude S. Felicis Martyris, edidit, » quoique Dungalus lui-même, ainsi que le montrent ses citations, ait compté pour deux le poème XIII. Tout dépend de savoir si l'on veut faire rapporter « Testat » aussi au nombre XV.

jour de la mort des saints est considéré comme leur jour de naissance à la vie éternelle (1), — treize seulement ont été conservés en entier, et l'un d'eux par fragments (2). L'étendue, comme le contenu et le caractère en sont tout différents; la tendance seule à glorifier le saint reste partout la même. Dans le premier poème (trente-neuf hexamètres), le poète demande au saint de lui accorder un heureux voyage à Nole; dans le deuxième (trente-six hexamètres), il le remercie d'avoir exaucé sa prière; il songe, après avoir échappé aux tempêtes de la mer de la vie, à aller se reposer pour toujours auprès de son tombeau, comme dans un port tranquille. Dans le troisième (trente-cinq hexamètres), le poète décrit la fête du saint, le pèlerinage grandiose qu'on fait à Nole de toutes les parties de l'Italie, ainsi que l'église ornée de fleurs et resplendissante de lumières. Les deux qui suivent (*Carmina* IV, trois cent soixante et un hexamètres, et V, deux cent quatre-vingt-dix-neuf hexamètres) offrent un fond plus riche : nous y trouvons le récit de la vie du saint, récit qui ne manque pas de charme légendaire et poétique. C'est ainsi que nous y lisons par exemple (IV, v. 271 sq.) comment Félix, qui n'était alors que prêtre, sauva la vie à son évêque, lequel avait fui pendant la persécution et se mourait d'inanition dans un bois : ce fut au moyen d'un raisin qui, par ordre de Dieu, poussa sur un buisson; il le prit ensuite sur ses épaules et le porta dans sa maison. Il nous raconte encore comment Félix fut en outre protégé contre ses ennemis par une araignée qui tissa un filet devant l'entrée du lieu qui lui servait de retraite (V, v. 82 sq.). Malgré les développements oratoires et une certaine verbosité auxquels saint Paulin s'abandonne dans ces deux poèmes, on aime à suivre son récit facile, coulant, et exempt de l'enflure qui règne dans le style du panégyrique. Il en est de même dans le suivant, le sixième (quatre cent soixante-neuf

1. C'est ce que dit Paulin lui-même, *Carm. natal.*, VIII, v. 14 sq. et XIII, v. 116 sq.

2. XI-XIII furent d'abord retrouvés en entier par Muratori et publiés dans ses *Anecdota;* auparavant, on n'avait que des fragments des poésies XI et XIII dans les citations de Dungalus. Celui que nous ne possédons qu'en partie se trouvait aussi par fragments dans le livre de Dungalus.

hexamètres), où le poète, après avoir fait le récit de la sépulture du saint, passe aux miracles qu'il opéra après sa mort et se contente d'en raconter un seul dans tous ses détails. On avait volé à un pauvre paysan une paire de bœufs qu'il aimait à l'égal de ses enfants. Il adresse à Félix une prière presque menaçante et le saint les lui fait retrouver. C'est là un portrait de mœurs des plus attrayants, peint avec de fraîches couleurs et qui nous montre avec quelle rapidité le culte des saints devint populaire dans la basse Italie. Le septième *Carmen* (trois cent trente-cinq hexamètres) traite, lui aussi, des miracles du saint qui ont lieu surtout au jour de sa fête (1). Dans le huitième (quatre cent vingt-sept hexamètres), qui traite également le même sujet (2), le poète a peur des Goths qui ont pénétré en Italie et compte sur le secours de saint Félix. Les neuvième et dixième de ces poèmes (six cent quarante-sept et trois cent vingt-cinq hexamètres) ont encore un intérêt tout particulier, en ce qu'ils nous donnent une description approfondie de la reconstruction de l'église de Saint Félix, telle que Paulin la fit exécuter. L'ornementation picturale, dont ils traitent en détail (3), et qui était encore une rareté à cette époque, comme le poète lui-même le fait observer, est fort remarquable. Il en est de même (IX, v. 402, sq.) des reliques qui se trouvaient sous l'autel; le catalogue qu'il en dresse montre à quel degré d'exagération était déjà arrivé le culte qu'on leur rendait. Le onzième poème sur la naissance de saint Félix (sept cent trente hexamètres) a également, dans sa première partie, un intérêt plus général sous le rapport de l'histoire de la civilisation ; le récit lui-même ne manque pas d'élévation,

1. Le début seul de ce poème peu intéressant est digne de remarque ; on se sent attiré par la peinture de l'approche du printemps et par celle du chant du rossignol, charmes que le poète souhaiterait à ses chants.

2. On y trouve le récit détaillé de l'histoire d'un possédé, v. 302 sq.

3. IX, v. 511 sq. Cf. X, v. 170 sq. Les tableaux étaient accompagnés de légendes (*tituli*) v. IX. v. 584; Paulin fit faire ces peintures, ainsi qu'il nous l'apprend, afin d'occuper les pèlerins de la campagne, qui, au jour de la fête du Saint, accouraient à son tombeau ; en considérant ces tableaux, ils avaient moins de temps à penser au boire et au manger. Par rapport aux sujets bibliques de ces peintures, v. Brockhaus, *Prudence*, p. 274. sq., et cf., sur l'architecture de l'église elle-même Ep. 32 et Buse, *Paulin*, II, p. 68 sq.

en ce que le poète y explique les motifs du culte des saints et des reliques en général : c'est pour purifier et guérir le monde qui était encore enlacé dans les liens du paganisme, que Dieu a répandu en tous lieux les saints en qualité de médecins (1) avec les apôtres à leur tête. Pour prolonger leur action au delà de la brièveté de la vie humaine, il a accordé à leurs restes mortels une puissance curative (v. 283 sq.) ; ces restes peuvent, par leur translation, répandre également la grâce dans des pays que les saints n'ont pas foulés de leurs pieds. C'est Constantin qui, le premier, introduisit cette coutume des translations, en fondant sa nouvelle capitale (v. 321 sq,). Il raconte ensuite le vol d'une lampe en croix, très précieuse, qui disparut de l'église de Saint-Félix et qui fut recouvrée d'une manière miraculeuse. Le douzième poème (quatre cent quarante hexamètres) traite aussi de deux miracles du saint ; le treizième par contre, offre encore un intérêt spécial. La forme le rend déjà remarquable. Il n'est pas, en effet, comme les autres, écrit seulement en hexamètres, mais le mètre varie (2). Dans les huit cent cinq vers qu'il comprend, les soixante-dix premiers sont des hexamètres ; viennent ensuite cent quarante-huit trimètres iambiques, suivis eux-mêmes de trente-six distiques et enfin de cinq cent quinze vers hexamètres. Pour ce qui est du contenu, le poète parle d'abord du rétablissement de la paix en Italie, après la défaite de Rhadagaise, arrivée l'année précédente (405) par l'intercession des saints et, conséquemment, par celle de saint Félix. Passant ensuite aux grâces spéciales qu'il doit à saint Félix lui-même, transition qui a pour but d'amener son panégyrique, le poète rappelle d'abord la présence d'hôtes pieux de la famille de Mélanie, fait leur éloge et raconte toutes les faveurs que, depuis sa jeunesse, il a ob-

1. Paulin y nomme les principaux saints et les pays où ils ont exercé leur action : St Ambroise, dans le Latium ; St Vincent, en Espagne ; St Martin, en Gaule ; St Delphin, en Aquitaine, v. 153 sq.

2. C'est ainsi que le poète motive cette variation, v. 56 sq. :

Et contra solitum vario modulamine morum,
Sicut et ipse (Felix) mihi varias parit omnibus annis
Materias, mutabo modos, serieque sub una,
Non una sub lege dati pede carminis ibo.

tenues de son saint protecteur (v. 294 sq.). C'est là que nous trouvons les plus intéressants documents pour l'histoire de la vie de saint Paulin. En terminant, il nous raconte l'ouverture du tombeau du saint. — Enfin celui de ses poèmes dont il ne nous reste que des fragments (trente-cinq hexamètres) a trop peu d'importance pour occuper plus longtemps notre attention.

Dans ce genre spécial de poésie panégyrique, alors si en vogue dans la littérature profane, il faut ranger encore un des plus anciens poèmes chrétiens de saint Paulin; il fut, selon toute apparence, composé à l'époque où le saint embrassa d'abord la vie ascétique (1). Son héros est saint Jean-Baptiste, le premier ermite de la Nouvelle-Alliance; c'est comme tel qu'il est célébré par le poète, lequel consacre également à l'ascétisme quelques vers pleins d'enthousiasme. Ce poème comprend trois cent trente hexamètres. C'est également à cette époque que nous devons rapporter les trois Paraphrases des Psaumes que nous possédons de saint Paulin : l'une, en cinquante-un trimètres iambiques, commente le psaume Ier; l'autre, en trente-deux hexamètres, le psaume IIe, et la troisième enfin le psaume CXXXVII dans soixante-onze hexamètres. Ces poèmes sont tout aussi remarquables au point de vue historique et littéraire qu'au point de vue esthétique. Nous y voyons apparaître un genre spécial de poésie chrétienne qui a été cultivé dans toutes ses variétés non seulement au moyen âge, mais même dans les temps modernes et jusque dans les littératures les plus diverses de notre époque, et qui a produit quelques ouvrages remarquables. L'enthousiasme véritable qui remplit et anime ces chants de l'Orient, devait s'emparer facilement des poètes *paraphrastes* ou auteurs de paraphrases. C'est ainsi que ces trois poèmes de Paulin, les deux derniers surtout, doivent être rangés parmi les meilleures de ses productions; malgré toute l'élégance, vraie souvent, de l'expression, on ne peut s'empêcher d'y admirer la fidélité avec laquelle ils rendent l'original dans la traduction latine.

Nous ne possédons que peu de chose de la lyrique de saint

1. Cf. entres autres le v. 254.

Paulin ; néanmoins, ces poèmes ont un fond intéressant à plusieurs points de vue, et, sous le rapport de la forme du moins, ils ne sont pas indignes d'un élève d'Ausone. C'est d'abord une pièce de trois cent quarante vers, au mètre sapphique adressée à Nicétas, évêque de la Dacie, que Paulin avait en grande estime. Il la composa lorsque cet évêque, après avoir visité, en 398, Nole, qui n'était pas moins célèbre à cette époque par saint Paulin lui-même que par saint Félix, s'apprêtait à regagner son évêché. Dans ce chant d'adieu, Paulin décrit non seulement toute la route qui doit ramener Nicétas dans ses foyers, mais encore toute l'étendue du grand diocèse de cet évêque missionnaire, ainsi qu'on peut l'appeler, et, de plus, les travaux pleins de bénédictions qu'il opère au delà du Danube parmi les païens barbares, les Gètes, les Besses et les Scythes. Il nous dit comment, dans ces pays rhiphéens couverts de glace, il a fait fondre les cœurs froids, eux aussi, comme la glace, en sorte que, sur ces montagnes impraticables, on trouve, au lieu de brigands, des moines, messagers de paix, et que le brigand lui-même devient la proie des saints (1). Non seulement le christianisme civilise les Barbares, mais il les réconcilie avec Rome : « C'est par toi, dit le poète, que les Barbares apprennent à chanter le Christ avec des cœurs romains ; c'est par toi qu'ils vivent dans une douce paix, en sorte que le loup a perdu sa férocité pour ton troupeau et qu'on voit paître en paix le bœuf à côté du lion (2). C'est ainsi, en effet, que la *romanisation*, c'est-à-dire la propagation de la civilisation romaine, marchait de pair avec le christianisme !

1. Quaque rhiphaeis Boreas in oris
Alligat densis fluvios pruinis,
Hic gelu mentes rigidas superno
Igne resolvis.
Nam simul terris animisque duri,
Et sua Bessi nive duriores,
Nunc oves facti duce te gregantur
Pacis in aulam, etc. V. 201 sq.

2. Orbis in muta regione per te
Barbari discunt resonare Christum
Corde Romano, placidamque casti (*sic*)
Vivere pacem. V. 261 sq.

L'épithalame que Paulin composa, vers la même époque, à l'occasion du mariage d'un fils de l'évêque de Capoue qui était clerc lui-même (lecteur), n'est pas moins intéressant, au point de vue de la civilisation. Cet *Epithalamium Juliani et Jae* forme un pendant chrétien remarquable aux épithalames païens, tels qu'ils étaient alors à la mode. Ces derniers excitaient le plus souvent les jouissances des sens, et étaient écrits dans une forme chargée et luxuriante ; celui de saint Paulin, au contraire, écrit dans un style simple et digne, respire la chasteté et invite même, s'il est possible, à vaincre la chair (1) en s'appuyant sur l'union du Christ avec l'Église ; la solennité du mariage elle-même, doit montrer une joie sérieuse au lieu de devenir un plaisir sauvage. Les épithalames païens célèbrent la parure et la magnificence des vêtements et des bijoux de la fiancée ; celui-ci exhorte à mépriser ces futilités ; la fiancée doit plutôt orner son âme de vertus (2). Ce poème, écrit en distiques et comprenant deux cent quarante vers, se termine par quatre pentamètres. — Nous avons également de saint Paulin un autre poème d'occasion, qui ne compte pas moins de six cent trente vers. Il y console des parents, ses alliés à lui, de la mort d'un de leurs fils, Celsus, en s'appuyant sur la résurrection que le Christ nous a promise. Ce poème diffus a pourtant, vers la fin, un élan tout lyrique, quand le poète parle de la mort de son jeune fils qui portait le même nom (v. 599. sq.). — Une épitre de saint Paulin à Cythérius, comprenant neuf cent quarante-deux iambes, dans laquelle le trimètre et le dimètre alternent, nous offre, par contre, un intérêt plus général. Le poète y fait le récit du voyage plein d'aventures qu'un certain Martianus, que lui avait recommandé le destinataire de la lettre, avait fait de la Gaule à Nole ; il peint surtout son naufrage et il ajoute à son tableau (v. 495 sq.) des conseils relatifs à l'éducation spiri-

1. Ut sit ambobus concordia virginitatis
Aut sint ambo sacris semina virginibus etc. V. 232 sq.

2. Ornetur castis animam virtutibus, ut sit
Non damnosa suo, sed pretiosa viro.
Namque ubi corporeo curatur gloria pompae,
Vilescit pretio depretiatus homo. V. 53 sq.

tuelle du jeune fils de Cythérius, qu'on a déjà consacré à Dieu (1).

Nous avons encore de saint Paulin deux poèmes polémico-apologétiques. L'un, qui ne mérite cette appellation qu'au sens le plus large, a été d'abord découvert par Muratori (2); il comprend deux cent cinquante-quatre hexamètres et a été intitulé avec raison par un éditeur postérieur (Œhler) : *Adversus paganos*. Dans cet opuscule, sans valeur au point de vue poétique, mais qui nous fournit des documents nouveaux sur la mythologie ancienne (3), l'auteur veut, en quelque sorte, justifier son christianisme; il se moque de la religion populaire païenne,

1. Faisons remarquer ici qu'un certain nombre d'inscriptions (*tituli*), en distiques pour la plupart, destinées à des édifices ou à des peintures, inscriptions que saint Paulin composa pour ses églises de Nole et de Fundi ainsi que pour le baptistère de Sévère, nous ont été conservées dans une de ses lettres à ce dernier (Ep. 32). Elles sont sans importance littéraire ou historique. — Mais parmi les deux poèmes qu'Angelo Maï a trouvés dans un codex du Vatican qui ne contient que les poèmes de saint Paulin et qu'il a publiés dans le *Classic. auctorum e Vatican. codd. editor*, tome V (Rome, 1833), le deuxième, au jugement de Buse lui-même, n'appartient certainement pas à saint Paulin, *mais plutôt à Paul Diacre*. Le premier poème lui-même devient déjà suspect par le voisinage du second, quoiqu'on ne puisse nier qu'il ait des liens intimes de parenté dans le style avec les poèmes de saint Paulin.

2. Ce poème, sans titre, vient immédiatement après les *Natalitia* de Paulin dans le Codex Ambroisien qui contient toutes les œuvres de notre poète. Mais après le poème, on lit : « Incipit opus Paulini Petrecordie de Vita S. Martini episcopi versibus. » Le scribe semble donc attribuer notre poème à saint Paulin de Nole. On pourrait objecter contre la paternité de Paulin, entre autres motifs, la composition défectueuse de la première partie, laquelle manque absolument d'ordre logique, le peu de culture philosophique que montre l'auteur, etc; il faudrait alors admettre que le poème nous est parvenu dans un texte incomplet et décousu. Mais, d'autre part, la paternité de Paulin est tellement corroborée par d'autres raisons qu'elle semble certaine. J'attribue moins de valeur au passage de saint Augustin (Ep. 34, *ad Paulinum*) : « Adversus paganos te scribere didici ex fratibus, » qu'à l'harmonie frappante qui existe entre ce poème et les autres de Paulin, surtout dans quelques points essentiels, comme : 1° avec le XI *Natal.* dans l'emploi qu'il fait de Firmicus (v. les notes de Muratori) ; 2° avec le panégyrique de saint Jean-Baptiste, d'abord dès le début des deux poèmes qui contient également l'exemple de David, et ensuite, surtout dans l'affirmation que la contrition seule suffit pour obtenir le pardon de ses fautes et que la douleur du péché est déjà suffisamment une punition, v. 219 sq. et *De Johan Bapt.*, v. 288 sq.

3. V. Bursian, *Op. c.*

de son immoralité et de ses absurdités, ainsi que le font Arnobe et Firmicus Maternus — il a même mis ce dernier à profit, — et il rejette de plus le judaïsme lui-même qui, dans son ingratitude, renia Dieu, ainsi que la philosophie qui n'a conduit à aucun résultat. La critique qu'il fait de cette dernière nous surprend par son côté mesquin. L'auteur nous rend témoignage de sa foi chrétienne et de la jouissance qu'il éprouve maintenant à être éclairé de sa lumière. Ce n'est point la foi de ceux qui n'ont de chrétien que le nom, le monothéisme tout seul, dont se vantent aussi les païens lettrés (1): il adore également le « Verbe, » le Rédempteur qui seul pardonne les péchés et qui, plus miséricordieux que juste, n'exige que la contrition pour les remettre. — Ce poème, ainsi que le montre déjà sa tendance, doit être rangé parmi les plus anciens de la poésie chrétienne de saint Paulin (2). L'autre, *Ad Jovium*, comprenant cent soixante-six hexamètres, est une épître qui se rattache à un écrit de Paulin en prose et qui ne fait qu'en reproduire les idées elles-mêmes. Ce dernier écrit (Ep. 16) dut son existence à une circonstance particulière. Un navire qui portait de l'argent de Paulin et de Jovius, son parent, battu par la tempête et privé de sa vigie, avait été heureusement jeté à une côte où tous les deux avaient des relations, en sorte que le trésor fut sauvé. Jovius, homme d'une culture et d'un esprit correctement classiques et qui, comme tel, sacrifiait à la philosophie et aux muses, ne vit dans cet événement, tout chrétien qu'il était et porté même à la tolérance envers des ascètes comme Paulin, qu'un coup heureux du hasard, tandis que Paulin le regardait comme une disposition de Dieu. C'est pour l'en convaincre qu'il lui écrit; il l'exhorte, par cette occasion, à devenir un philosophe et un chantre de Dieu (3). C'est surtout cette dernière provocation qui lui inspira son

1. Nec se paganus laudet, si qui idola vitat,
Ac satis esse putat, quod numine credat in uno.
Quid colet ille Deum, qui verbum non colit ejus? V. 203 sq.

2. La date exacte est de peu d'importance; si le v. 222 était authentique (car ici je le regarde comme interpolé), le poème serait certainement antérieur au panégyrique de saint Jean-Baptiste. La lettre de saint Augustin doit être placée vers la fin de 395.

3. Ep. XVI, §. 3.

épître poétique, laquelle, selon toute apparence, se rattachait à la lettre en prose(1). Au lieu de chanter le jugement de Pâris et les guerres fabuleuses des Géants, ce qui n'est qu'un jeu convenable tout au plus pour un enfant, que Jovius, dit Paulin, prenne pour sujet de ses vers les vrais miracles de Dieu ; c'est par là qu'il l'approchera de plus près et lui sera plus agréable. Il le renvoie à des sujets de l'Ancien et du Nouveau Testament. Le premier l'instruira sur l'origine du monde et sur la direction immédiate de l'homme par Dieu et non par le hasard. C'est ainsi que Paulin, ici comme dans sa première lettre à Ausone, rompt une lance contre les mythes décrépits de la poésie profane.

Et pourtant saint Paulin ne nie point, comme poète chrétien, que c'est avec cette poésie profane qu'il est entré dans la carrière; par les poèmes qui nous restent de lui, il se rattache le plus souvent, comme nous l'avons vu, aux genres et aux formes qui régnaient précisément alors dans la poésie profane, et nous le voyons cultiver avec amour la poésie panégyrique et épistolaire et composer même un épithalame chrétien. Et son langage poétique marche de pair avec ces œuvres et se rattache à la meilleure poésie profane de cette époque; elle est plus pure, elle reste plus fidèle à la tradition, mais il lui manque aussi la hardiesse, la force créatrice et la richesse de la langue de Prudence. Le jet facile et sans apprêt du discours, qui est ici soutenu par un vers qui coule sans entraves et n'amène que trop souvent le poète à des digressions verbeuses, se retrouve tout aussi peu dans la prose de Paulin que la simplicité relative et la pureté de l'expression. Les ouvrages en prose consistent dans une série de lettres qui renferment également un sermon et qui çà et là prennent l'extension de petits traités (2); tous les autres écrits en prose de Paulin, ceux

1. C'est ainsi que dans une lettre à Licentius, fils de Romanianus (Ep. VIII), Paulin passe de la prose aux distiques pour exhorter à l'ascétime cet ancien élève de saint Augustin et le prémunir contre les influences pernicieuses de Rome ; ce poème, dont il renonce à parler plus au long, est intéressant sous ce dernier rapport. Au reste, les épîtres d'Ausone nous offrent aussi de semblables mélanges de prose et de vers.

2. Par ex. Ep. 12, ad Amandum : « De Dei gratia »; Ep. 21, au même, sur l'Évangile de saint Jean ; Ep. 31, ad Sulpit. Severum : « Historia revelatae et inventae crucis, » § 3 sq.

mêmes qu'on vantait encore à la fin du ve siècle, sont perdus : par exemple, un panégyrique de Théodose, un livre *De poenitentia* et *De laude martyrum* (1). Dans ces lettres, non seulement la construction de la phrase est le plus souvent lourde, embarrassée dans des périodes longues et fréquemment pesantes, mais l'expression même est recherchée, maniérée, impropre (2), et l'affectation de l'auteur à enclaver des citations de l'Ecriture sainte et à se servir de phrases et de tournures bibliques ne contribue pas peu à ce résultat. Au surplus, le style nous rappelle l'école de rhétorique de la Gaule, qui aimait à chausser le cothurne et à se parer des fleurs du discours (3); un poète ne pouvait être que trop porté à s'approprier ce style. Le sermon qui nous a été conservé à la suite d'une lettre (Ep. 34) est écrit, ce qui mérite d'être remarqué, dans un style plus simple, vu qu'il semble avoir été composé pour un public illettré et même, à en juger par l'exorde, pour des gens de la campagne (4). La chaleur de l'intime conviction qui parle dans ce discours sur l'aumône, sujet si cher au cœur de saint Paulin, saisit encore aujourd'hui et attire en même temps le lecteur.

Parmi les Lettres, au nombre de cinquante environ, la plupart (quatorze) sont adressées au plus ancien et au plus tendre ami de Paulin, à Sulpice Sévère, que nous aurons à étudier comme auteur chrétien; dix à Amandus, prêtre de Bordeaux et qui avait eu une si grande part à la conversion de Paulin, ainsi que s'exprime ce dernier; cinq à Delphin, évêque de cette ville; quatre à saint Augustin, et enfin une

1. Ce sont ceux que Gennade (l. c.) fait surtout remarquer, en citant l'ouvrage nommé en dernier lieu : « De laude generali omnium martyrum » (*sic*). Paulin rappelle lui-même le panégyrique à la fin de l'Ép. 28, dans les termes suivants, qui le caractérisent : « Ut in Theodosio non tam imperatorem quam Christi servum, non dominandi superbia, sed humilitate famulandi potentem, nec regno, sed fide principem praedicarem. » Saint Jérôme (Ep. 58, § 8) en parle en détail et avec de grands éloges.

2. Cela cadre mal, il est vrai, avec le jugement de saint Jérôme (Ep. 85 ad Paulinum), où il est dit : « In epistolari stylo prope Tullium repraesentas. » Ou ces lettres de Paulin à saint Jérôme étaient mieux stylées qu'elles ne le sont aujourd'hui, ou bien ce n'était qu'un coup d'encensoir.

3. Cf. plus haut, p. 151.

4. C'est ce qu'a déjà fait remarquer Ampère, *Op. c.*, p, 294.

à chacun de la plupart des autres destinataires (1). Ces lettres datent non seulement de l'époque de sa conversion, mais de celle de sa prêtrise. Elles sont presque intégralement remplies de l'esprit ascétique et nous montrent les effets de cet esprit dans les personnes pieuses de cette époque; par elle, nous voyons comment les fidèles qui composaient cette communauté de la piété se tendaient la main d'un bout à l'autre de l'Occident. Les plus intéressantes sont les lettres à Sévère, non seulement par l'importance littéraire du personnage à qui elles allaient, mais surtout par leur ton franc et amical, en sorte que, abstraction faite des matériaux captivants qu'elles renferment relativement à la biographie des deux amis, elles nous offrent encore des détails de haute valeur pour l'histoire de la civilisation.

CHAPITRE XII

PETITS POÈMES POLÉMIQUES

Nous possédons encore de l'époque de Paulin et de Prudence trois autres poèmes du genre polémico-apologétique ; deux d'entre eux sont purement polémiques, tandis que le troisième n'est qu'apologétique (2). La personnalité de l'invective donne

1. Parmi ces destinataires citons les noms connus de Romanianus, Licentius, Pammachius, Ruffin, Alypius.

2. Mentionnons brièvement à cette place un autre poème (en hexamètres) polémico-apologétique de cette période, qu'on avait attribué auparavant sans fondement à Tertullien; il a pour titre : *Adversus Marcionem, libri V*. Il fut d'abord découvert par G. Fabricius et publié dans son ouvrage *Poetar. veter. ecclesiat. opera*, 1564: OEhler l'a publié après, dans son éd. de Tertullien (v. plus haut p. 42. Rem. I), tome II. Le contenu en étant purement dogmatique et le poème n'offrant d'ailleurs aucun intérêt au point de vue historique, littéraire ou esthétique, je m'abstiens de m'y arrêter plus longtemps. Remarquons toutefois qu'il n'a pas plus de rapports avec l'écrit de Tertullien contre Marion (v. plus haut p. 66, rem. 2) qu'avec l'*Hamartigenia* de Prudence (v. plus haut p. 328). Il contient toutefois quelques données assez importantes pour le théologien. V. Hueckstaedt, *Ueber das pseudoter-*

même aux deux premiers un caractère essentiellement mordant. L'un de ces deux poèmes a été complètement publié, il n'y a pas encore longtemps, d'après le *Codex* parisien de Prudence, fonds latin 8084 (1). C'est un vrai chant de triomphe et de raillerie amère sur la chute rapide de la magnificence païenne, qui, après l'usurpation d'Eugène, avait reparu à Rome, et surtout sur la chute du principal représentant du paganisme, du préfet Flavien lequel, marchant au secours d'Eugène contre Théodose, fut battu et succomba, en 394, avant la défaite même de l'usurpateur. C'est très probablement dans cette même année que fut écrit le poème. Le parti des sénateurs païens, dont Flavius était le chef, comptant fermement sur la victoire d'Eugène et sur les concessions qu'il leur avait faites, tout chrétien qu'il était, avait fièrement relevé la tête dans Rome et remis en scène, avec une pompe officielle, les cérémonies et les rites de l'ancienne religion d'État; Flavien, en qui l'auteur voit l'incarnation du paganisme, sacrifia ensuite avec une égale passion au culte secret d'Isis et de la grande Mère. Il cherchait en outre (ce dont le poète lui fait un crime spécial) à faire partager ses idées aux chrétiens, en leur distribuant des présents et des honneurs. C'est à l'occasion de sa chute et de la défaite de son parti, qui était en même temps la défaite de la religion païenne, que notre poète fait entendre un chant de triomphe; sur ce « petit tombeau » de Flavien, qui avait conçu de si grandes espérances, il demande d'un ton railleur aux *sacrati*, aux *proceres*, (l'aristocratie païenne): A quoi donc a servi toute la piété des païens? Il se trahit dans ce poème quelque chose du manque de noblesse d'esprit de Firmicus Maternus, mais il ne faut pas oublier que les chrétiens de Rome et d'Italie avaient été

tulianische Gedicht Adversus Marcionem. Leipzig, 1875 (*Dissert.*) L'auteur montre que le poème est plutôt écrit contre les Marcionites que contre Marcion lui-même et il en fixe la composition entre 360 et 370.

1. Mommsen, *Carmen codicis Parisini* 8084 dans le : *Hermes*, vol. IV, 1870. — Morel, *Recherches sur un poème latin du IVe siècle*, dans la *Rev. archéolog.*, Paris, 1868. — Riese, *Anthologia latina* (v. plus haut, p. 109, rem. 2). Pars I, Fasc. I, M. 4. — Dobbelstein, *De carmine christiano cod. Paris*, 8084, Louvain 1879. — Baehrens, *Poetae latini minores*, vol. III, Leipzig, 1881.

violemment provoqués par les menaces des fanatiques réactionnaires (1). Le poème comprend cent vingt-deux hexamètres et il est en partie très défectueux sous le rapport de la langue et du mètre.

L'autre poème polémique accuse un caractère encore plus personnel, vu que le destinataire contre qui il est écrit n'est pas même désigné par l'auteur comme étant le représentant du paganisme. On l'avait précédemment et tout à fait à tort attribué à saint Cyprien ; il comprend quatre-vingt-cinq hexamètres et a pour titre : *Ad Senatorem ex christiana religione ad idolorum servitium conversum* (2). Avec une ironie fine et qui ne manque pas d'esprit, l'auteur flagelle ce renégat et il le fait en vers, parce que ce dernier a toujours aimé la poésie. Un fait digne de remarque, c'est que le retour au paganisme de cet homme éminent, qui avait été consul, consiste aussi dans l'initiation au culte secret de la Grande Mère et d'Isis ; le premier de ces cultes est stigmatisé ici comme étant d'une immoralité monstrueuse. Ce poème nous montre, dans le sénateur, une de ces natures malheureuses qui, mécontentes du scepticisme d'alors, cherchaient Dieu en vain sous toutes les formes, et pour qui le christianisme lui-même n'était autre chose qu'un mystère nouveau. Voilà pourquoi le poète lui dit (v. 46) : « En adorant tout, tu n'adores rien ! » Le christianisme lui-même ne l'a pas satisfait, « ce philosophe, » et il a cherché son salut dans les cultes secrets ; mais une trop grande quantité de nourriture nuit à la santé, même dans la sagesse. En terminant, le poète lui montre le châtiment terrible qui ne peut manquer d'atteindre le renégat, et il espère que, parvenu à l'âge mûr, il rentrera dans le bon chemin (3).

Le troisième poème, qui a une tendance purement apologétique et qui, par elle seule, est rangé dans le cycle de la poésie chrétienne, offre un caractère tout différent des deux autres dont nous venons de parler. C'est un poème bucolique en trente-

1. V. S. Paulin, *Vita Ambros* , c. 31.
2. Dans l'éd. de saint Cyprien par Hartel (v. plus haut p. 67, rem. 1), Pars III, p. 302 sq.
3. Ce mètre est formé de trois petits asclép. et de un glyconien, comme dans Horace, *Od.*, I, 6, 15, 24, etc.

trois strophes d'Asclépiade (du troisième mètre asclép.) (1); c'est l'œuvre gracieuse d'un rhéteur chrétien, ENDELECHIUS (2), appelé aussi, à ce qu'il paraît, Severus Sanctus; ami de saint Paulin de Nole, il l'avait engagé à écrire le panégyrique de Théodose (3). Deux bergers s'entretiennent ensemble ; l'un demande à son compagnon d'où provient le chagrin qui se reflète sur son visage ; celui-ci répond que, à la suite d'une peste bovine récente, il a perdu tout son troupeau. Il en décrit tous les détails avec plus de rhétorique que de poésie. Mais voici venir un troisième berger, Tityre, qui, la joie dans l'âme, conduit son troupeau. Les deux autres lui demandent quel dieu le préserve de la ruine. Il répond : C'est le Dieu qu'on adore dans les grandes villes, comme étant le Dieu unique ; c'est le Christ, gloire de la divinité éternelle et son unique Fils. Le signe de la croix sur le milieu du front des animaux était pour eux un signe certain de salut (4) ! Il suffit de croire en lui. Ce ne sont point des sacrifices sanglants qu'il exige ; c'est la purification du cœur. — Là dessus, ils prennent tous deux la résolution de devenir chrétiens : ce signe, qui chasse la peste, doit bien aussi pouvoir aider l'homme à arriver au salut. La scène se passe en Gaule, ainsi que le montre un passage (v. 22 sq.), et la Gaule était probablement la patrie d'Endelechius, bien qu'il fût professeur de rhétorique à Rome (5) et qu'il ait dû y écrire ce poème vers le commencement du v[e] siècle (6).

1. *Severi sancti Endelechii rhetoris et poetae christiani carmen bucolicum de mortibus boum*, ed. F. Piper, Goettingen, 1835. De plus, dans *l'Anthologie* de Riese, Pars I, Fasc. II, N° 893.

2. Car le titre du missel est : *Incipit carmen Severi Sancti, id est Endeleichi* (*sic*) *Rhetoris de mortibus boum*.

3. Ainsi que Paulin lui-même l'écrit à Sulpice-Sévère, Ep. 28.

4. Signum quod perhibent esse crucis dei,
Magnis qui colitur solis in urbibus,
Christus, perpetui gloria numinis,
Cujus filius unicus.
Hoc signum mediis frontibus addictum
Cunctarum pecudum certa salus fuit. V. 505 sq.

5. Pour le moins entre 390 et 400 ; v. Jahn, *Ueber die subscriptionen in den Handschriften römischer Classiker in Bericht. der sächs. Gesellsch. der Wissensch.* III, p. 332.

6. V. là-dessus Piper, *Op. c.*, p. 82 sq. et surtout p. 92.

Le symbole merveilleux du christianisme, dont parlent aussi, mais incidemment, saint Paulin et Prudence, est chanté à part dans un poème de soixante-neuf hexamètres, qui semble appartenir à la fin de cette période, mais qu'on avait auparavant fait remonter à une époque antérieure et même attribué à Prudence. Il n'est pas non plus l'œuvre de C. Marius Victorinus, rhéteur qui florissait vers le milieu du IVe siècle (1). Ce poème, il est vrai, qu'on a intitulé avec raison *De Cruce*, semble bien être l'œuvre d'un rhéteur (2). — Sur le Golgotha, qui est au milieu du monde, on a, dit le poète au début, planté un bois qui, devenu un arbre, cache dans le ciel sa tête sacrée, tandis que les deux bras de ce bois deviennent douze branches, lesquelles s'étendent sur l'univers entier. C'est ainsi et d'une manière figurée que le poète développe, dans quelques détails que je passe sous silence, l'histoire du christianisme depuis le crucifiement jusqu'à la descente du Saint-Esprit sur les Apôtres. A l'ombre de cet arbre, il y a une source dans laquelle doivent d'abord se baigner tous ceux qui veulent goûter de ses fruits. L'effet différent que ce fruit produit en chacun fait ensuite l'objet des peintures de l'auteur. Quoique cette allégorie, poussée jusqu'aux extrêmes, soit dans une complète harmonie avec le goût chrétien, l'expression trahit pourtant le rhéteur qui est resté fidèle à l'école des poètes païens et notamment à celle de Virgile (3).

1. La forme, en effet, de la *crux immissa* que le poète a ici devant les yeux ne commença qu'au Ve siècle à devenir la représentation de la croix du Christ ; le poète devait nécessairement prendre pour point de départ les idées généralement reçues. — Cf., sur ce, Victorin, p. 136, rem. 3.

2. C'est à tort qu'on l'a intitulé « De Pascha ». Le meilleur texte, également sous ce titre, est celui de Hartel, dans son édition de saint Cyprien, l. c., p. 305 sq.

3. C'est déjà, et avec raison, le jugement de Baehr, l. c., p. 32.

CHAPITRE XIII

POÈME DE LA PROVIDENCE DIVINE

A cette même période et au deuxième *decennium* du v[e] siècle appartient encore le poème *De Providentia divina* (1), qu'on attribuait autrefois, mais à tort, à Prosper d'Aquitaine, car ses idées sur le libre arbitre sont complètement opposées (2), et qu'on a coutume, du moins aujourd'hui encore, de rapporter à une époque postérieure, environ au milieu du siècle. Cette date elle-même se trouve en contradiction avec des données historiques certaines de l'introduction du poème, laquelle comprend quarante-huit distiques, tandis que le poème lui-même compte huit cent soixante-quinze hexamètres. Le poète inconnu qui, ainsi que le montre l'ouvrage, était un prêtre (3) du midi de la Gaule, nous fait connaître, dans l'introduction, l'occasion et le but de sa poésie polémico-didactique. Il veut réfuter ceux qui mettent en doute le gouvernement divin, doutes qui, ainsi que le disent les personnages mis en scène par le poète dans l'introduction, furent éveillés par les calamités qu'eut à supporter pendant dix ans le midi de la Gaule (4) sous le glaive des « Vandales » et des « Gètes (5). » Ce pays

1. Dans l'édition des œuvres de Prosper, v. plus loin. Wiggers, *Versuch einer Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus*. Leipzig, 1822, vol. II.

2. V. plus loin, p. 342. L'expression elle-même est tout autre.

3. C'est ce qui me paraît résulter déjà du terme « fratres » adressé aux ecteurs et qui revient plusieurs fois dans le poème.

4. Le poète ne parle que de la Gaule en général ; mais, comme il fait mention des oliviers, on doit conclure qu'il n'entend que le midi de la Gaule.

5. Heu caede decenni
Vandalicis gladiis sternimur et Geticis. V. 33 sq.

Les Vandales résidèrent dans le sud de la Gaule de 406 à 409. En 412, les Wisigoths pénétrèrent en Gaule : forcés, en 414, de se retirer en Espagne, ils ravagèrent le pays et pillèrent Bordeaux. Il faut donc prendre pour date une époque entre 406 et 415. Le passage précédent ne veut pas dire, en effet, que Vandales et Goths aient ravagé le pays *en même temps*,

est ravagé comme si tout l'Océan l'avait inondé : bétail, semences, vignes, oliviers sont détruits ; les villes sont prises d'assaut et brûlées ; nobles et roturiers sont mis à mort ; le glaive n'a pas épargné les enfants, les religieuses et les anachorètes eux-mêmes. Et le poète a eu, lui aussi, à en souffrir : ses pauvres effets sur le dos, il prit la route et marcha dans la poussière, entre les voitures et les armes des Goths, lorsque « cet évêque vénérable par sa vieillesse » emmenait son peuple chassé de la ville réduite en cendres (1). Mais s'il en était ainsi pendant la guerre, ajoutent ceux qui doutent, il faut dire pourtant que, pendant la paix aussi, le sort des méchants a toujours été, de mémoire d'homme, généralement meilleur que celui des justes.

Dès le début du poème lui-même, l'auteur passe à la réfutation de ce doute ; comme point de départ, il dit (ce que du reste la nature nous enseigne et ce qui est une connaissance innée dans l'homme) qu'un Dieu éternel a créé le monde et tout ce qu'il renferme, que ce Dieu est bon et que tout ce qu'il produit est exempt de défaut (2). Il gouverne aussi le monde qui, créé par lui, ne peut exister sans lui. On fait deux objections contre la Providence. Voici la première : un seul être ne

mais plutôt, *les uns après les autres*. La mention seule de Vandales ne permet pas de penser à des guerres postérieures. Le poème était donc écrit en 415. Cette date n'est pas en contradiction avec les allusions que contient le poème relativement à la discussion sur les deux natures du Christ : la discussion ne devint brûlante il est vrai et ne passionna le monde chrétien que depuis l'apparition de Nestorius en 428, mais on l'avait traitée auparavant en Occident et précisément en Gaule. En 426 déjà, le moine Léporius avait été chassé de la Gaule, sa patrie, pour avoir rejeté l'expression qui dit que Dieu naquit de la Vierge Marie. La manière dont cette question est présentée dans notre poème montre déjà, à mon avis, qu'il n'existait pas encore de décret conciliaire, tel qu'il fut promulgué d'abord à Éphèse, en 431. Le poème ne mentionne pas non plus le combat déjà ouvert entre l'augustinisme et le semi-pélagianisme, quoique l'auteur ait un faible pour ces doctrines qui pourtant ne sont pas encore développées dogmatiquement dans les poèmes. — La date que nous adoptons pour la composition de ce poème est enfin confirmée par le *Commonitorium* d'Orientius qui le met à profit et dont nous parlerons dans le livre suivant.

1. V. 59 sq. « Cum sacer ille senex plebem usta pulsus ab urbe
Ceu pastor laceras duceret exul oves.

2. Est igitur Deus, et bonus est, et quidquid ab illo
Effectum est, culpa penitus vacat atque querela. »

saurait avoir une si grande puissance. Cette objection a sa base dans les connaissances bornées de l'homme; le poète la réfute par une peinture pleine de poésie et d'élan, où il nous montre l'immensité de l'essence divine par rapport au temps et à l'espace. La seconde objection consiste à dire que Dieu a bien la puissance, mais non la volonté de gouverner le monde et de se soucier de l'homme qui n'est sur cette terre que pour un court espace de temps. Ceux qui prétendent de telles choses, ravalent l'homme au niveau de la bête : c'est par le Christ, qui lui a rendu « la vie perdue », qu'il s'est vu rouvrir le chemin de l'immortalité. Pour développer cette idée, l'auteur remonte à la création de l'homme et à sa désobéissance, et il montre ensuite comment la Providence se manifeste dans l'histoire des Juifs. Il la développe jusqu'à leur sortie d'Égypte; de là, il passe à la rédemption par le Christ, qui renouvelle l'homme que la chute d'Adam avait dégradé. C'est ici que le poète touche à la double nature de Jésus-Christ, qui est tout aussi bien homme qu'il est Dieu. — Mais la mission du Christ est une preuve manifeste que Dieu se soucie de l'homme et que le salut est offert à tous. Être bon ou mauvais ne dépend que de la seule volonté de l'homme, qui est libre. Les bons et les méchants sont égaux par la naissance. La victoire sur les passions donne la couronne : sans efforts, impossible de l'obtenir. Dans une longue digression, le poète combat la croyance à l'influence des astres sur l'homme. Ce n'est point des astres, mais de notre cœur que viennent les obstacles à la vertu. La liberté elle-même excite le combat que nous avons à soutenir; c'est une guerre civile. Les éléments n'ont jamais reçu aucun droit sur nous; c'est plutôt nous qui en avons sur eux. Il montre après cela comment l'astrologie met à néant la morale et la religion. — Enfin l'auteur réfute encore une objection contre l'admission d'une Providence divine : souvent, ici-bas, les bons sont malheureux tandis que tout réussit aux méchants. A ce propos, il dit notamment que, si Dieu donnait dès ici-bas à l'homme la récompense qu'il mérite, tous les méchants devraient être anéantis, et les justes amenés dans un autre monde; mais, par là, la race humaine cesserait d'exister et les méchants se

verraient privés du délai de la pénitence qui peut encore les sauver. En tout temps néanmoins Dieu donne des preuves de sa justice : il ébranle les plus grands empires par des guerres ; il châtie des peuples et des villes puissantes ; il précipite les superbes; il élève les justes, etc. Les innocents, il est vrai, ont aussi à souffrir avec les coupables afin que leur mérite fasse épargner les autres et que l'exemple des premiers amène la conversion des seconds. Mais Dieu, dans ses châtiments, fait souvent une exception en faveur des bons. — Enfin, le poète montre combien les hommes ont une fausse idée du bonheur et du malheur qu'on place le plus souvent dans des choses extérieures et terrestres ; les ermites, serviteurs de Dieu, se sont d'eux-mêmes dépouillés de ces biens et ont prévenu de telles pertes. Dans cette peinture, le poète rappelle encore l'état malheureux des temps présents (1). Le poème se termine par une exhortation à secouer le joug du péché et à s'abstenir des querelles de mots sur le dogme. Le style en est facile et, à tout prendre, correct ; dans certains passages même il s'élève jusqu'à la vraie poésie ; mais dans d'autres, il est vrai, il devient prosaïque et tombe jusqu'à la trivialité.

CHAPITRE XIV

RUFIN

Parmi les prosateurs de cette période, il y en a principalement trois qui ont une importance générale au point de vue historique et littéraire, et cette importance, ils l'ont acquise dans le domaine de l'histoire. Deux d'entre eux se rattachent à saint Jérôme ; le troisième à saint Augustin. Les deux pre-

1. On y lit par exemple :

« gemit ille talentis
Argenti aque auri amissis : hunc rapta supellex
Perque nurus Geticas divisa monilia torquent,
Hunc pecus abductum, domus ustae potaque vina... »

miers sont Rufin et Sulpice Sévère; Rufin, dont l'amitié pour saint Jérôme fut aussi vive dans son jeune âge que le fut, dans sa vieillesse, sa haine contre lui; Sulpice Sévère, le même qu'une amitié de cœur réunit pendant toute sa vie à saint Paulin de Nole. Tous deux appartiennent, aussi bien Sévère que Rufin, à cette classe d'hommes qui, comme saint Jérôme, sacrifiaient à une sévère tendance ascétique; cependant, quoique cette tendance ait exercé sur une partie de leurs écrits une influence directe, elle ne les a pas cependant empêchés de s'approprier, à un haut degré, comme le firent la plupart de leurs contemporains, la culture classique et de la mettre à profit dans le style de leurs ouvrages : il est vrai que cela réussit à Sévère bien mieux qu'à Rufin.

Tyrannius Rufinus (1) naquit, vers l'an 345, dans le voisinage d'Aquilée. Entré de bonne heure dans un cloître de cette ville, il y reçut le baptême et sa première éducation théologique : aussi porte-t-il le surnom de Rufin d'Aquilée, comme si cette ville était celle où il a vu le jour. Rufin était donc, dès sa jeunesse, adonné à l'ascétisme, dont Aquilée se trouvait, ainsi que nous l'avons fait remarquer dans la vie de saint Jérôme, comme le centre le plus en faveur. Ce fut aussi l'ascétisme qui unit là, d'une manière si étroite, saint Jérôme et Rufin. Ce fut un commun enthousiasme pour l'ascétisme qui les conduisit vers l'Orient, et en particulier vers l'Égypte, patrie de la vie religieuse. Lorsque Rufin y arriva, vers 370, saint Athanase vivait encore, et il accompagna Mélanie dans les premiers temps. Là, il visita les élèves et les successeurs de saint Antoine, moines et ermites, dont plus tard il écrivit en partie la vie : il trouvait dans ce travail une grande satisfaction pour son exaltation ascétique. Il agrandit en même temps le cercle de son savoir théologique, par la connaissance qu'il fit, à Alexandrie, du savant Didyme dont il devint l'élève. Dans cette ville, où il séjourna plusieurs années, il prit un intérêt tout particulier à l'étude des Pères grecs, surtout à celle d'Origène : c'est à cette circonstance que nous devons les traductions qu'il fit de leurs ouvrages et qui ont en partie

1. V. plus loin, p. 345, rem. 2.

pour nous une si haute importance. Ce fut seulement en 377 qu'il suivit son amie à Jérusalem, pour y fixer sa résidence. Il vécut, en effet, pendant vingt années sur le mont des Oliviers, en qualité de moine. Pendant ce temps il eut avec saint Jérôme, qui s'était également retiré à Jérusalem, les discussions les plus violentes au sujet d'Origène. Après s'être réconcilié avec le saint Docteur, il revint, en 397, en Italie : Mélanie l'y accompagna. Mais la paix entre Rufin et saint Jérôme devait être de courte durée. En traduisant du grec un mémoire justificatif d'Origène ainsi que son ouvrage Περὶ ἀρχῶν, lequel est précédé d'une préface où il rappelait les éloges que saint Jérôme avait accordés autrefois à cet écrivain, il provoqua une lutte littéraire où les deux champions échangèrent par écrit les propos les plus vifs. De retour d'Orient, Rufin vécut, en grande partie, à Aquilée où il s'occupa de travaux littéraires jusqu'à ce que l'invasion des Wisigoths le contraignit à fuir vers le sud. C'est à Aquilée que la plupart des œuvres qu'il a éditées lui-même virent le jour. Il mourut à Messine, en 410.

Le nombre de ces publications est assez considérable ; la majeure partie consiste en traductions du grec et principalement d'ouvrages purement théologiques : citons, par exemple, ceux de saint Basile le Grand (entre autres, ses Règles monastiques), de saint Grégoire de Nazianze, de saint Clément de Rome et surtout d'Origène. Parmi ces ouvrages, il y en a de très importants, tel que le Περὶ ἀρχῶν cité plus haut et les *Recognitions Clémentines*, livres qui ne nous ont été conservés que par la traduction de Rufin. Rufin était donc avant tout un traducteur (1). C'est comme tel qu'il nous apparaît pour les deux ouvrages qui seuls doivent nous intéresser dans cette étude, parce qu'ils ont une importance générale par rapport à l'histoire et à la littérature : l'un deux du moins est en grande partie une traduction. Je veux parler du remaniement de l'histoire ecclésiastique d'Eusèbe (2), le premier ouvrage de ce

1. C'est ainsi que le caractérise Gennade lui-même, c. 17 : « Rufinus, Aquileiensis ecclesiae presbyter, non minima pars fuit doctorum ecclesiae, et in transferando de graeco in latinum elegans ingenium habuit. »

2. *Ecclesiasticae historiae Eusebii Pamphili libri IX Ruffino Aqui-*

genre : Rufin avait entrepris ce remaniement à la prière de Chromatius, évêque d'Aquilée et ami de saint Jérôme, pour consoler les chrétiens éprouvés par l'invasion d'Alaric (1). En leur mettant devant les yeux l'histoire de l'Église dans le passé, il se proposait de leur faire oublier les tristesses de l'heure présente. Cet ouvrage de Rufin fut donc composé de 402 à 403. L'auteur ne se borna pas à faire pénétrer dans des cercles plus grands de l'Occident le travail d'Eusèbe, mais il le continua de l'année 324, date que n'avait pas dépassée l'histoire ecclésiastique d'Eusèbe, jusqu'à la mort de Théodose le Grand (commencement de 395). En y ajoutant deux livres (X et XI), il réduisit à neuf les dix livres qu'avait écrits Eusèbe. Il laissa de côté, en effet, les longs documents qui formaient la partie principale du dernier livre d'Eusèbe, et il fondit dans le neuvième livre tout ce qui en restait.

Cette manière de procéder indique déjà que le travail de Rufin n'est rien moins qu'une traduction fidèle. Ainsi que l'a montré Rimmel dans une étude détaillée et très approfondie, il use d'une grande liberté avec son original. Il se laisse dominer notamment par une tendance qui était propre à l'historiographie de son temps, celle qui consiste à abréger. A l'encontre de l'original, il vise non seulement à donner de la concision à ses termes, mais il va jusqu'à omettre tout ce qui ne lui semble pas être nécessaire pour le récit historique, comme les pièces justificatives ou des faits qui lui paraissent ne pas cadrer avec le récit : sous ce dernier point de vue, ce n'est pas seulement une critique littéraire qu'il fait, mais c'est une censure théologique qu'il applique (2). Cette tendance à abréger se manifeste aussi généralement dans les derniers livres qu'il a com-

leiensi interprete ac duo ipsius Ruffini libri... Ad Vatican. mss. codd. exact. notisque illustr. labore ac studio P. Th. Cacciari. Rome, 1740, in-4 (accompagné d'une dissertation : De vita, fide etc. Rufini). — Rimmel, *De Rufino Eusebii interprete.* Gera, 1838.

1. « Tempore quo, diruptis Italiae claustris ab Alarico duce Gothorum, se pestifer morbus infudit, et agros, armenta, viros longe lateque vastavit. Proemium Ep. ad Chromatium. »

2. V. Kimmel, l. c., p. 147 sq.

posés lui-même : il ne fait point difficulté d'en convenir (1). Deux considérations toutefois le font dévier çà et là de cette ligne de conduite : c'est le style d'abord, surtout dans la traduction; puis la clarté et l'élégance de l'expression qui lui font parfois ajouter au discours certains développements explicatifs ou oratoires (2) ; c'est enfin la matière elle-même. Dès qu'il s'agit de glorifier l'ascétisme ou de publier les miracles des Saints, Rufin oublie complètement ou ne se rappelle que trop tard « la concision qu'il s'est proposée d'atteindre ; » c'est ainsi qu'après avoir sacrifié à ce but tant de documents importants, il ajoute, dans le septième livre, un long épisode relatif aux miracles de saint Grégoire le Thaumaturge, où il nous rapporte précisément avec force détails les plus extraordinaires ; c'est ainsi encore que, au livre onzième (c. 4), en nous faisant le récit des persécutions que les moines d'Égypte avaient à souffrir de la part de l'arien Lucius, il nous raconte, dans tous leurs détails, sur ces moines et pour faire leur éloge, des miracles et anecdotes. Nous devons cependant lui savoir gré, d'autre part, de nous avoir fait un tableau détaillé, vivant et artistique quant au style, de la tentative des Juifs de rebâtir leur temple : un tremblement de terre la fit avorter (l. X, c. 27 sq.), et il voit, dans cet accident, la main de la Providence. Excusons-le également de nous avoir donné une description complète du temple de Sérapis, à Alexandrie, de la statue de ce dieu, enfin de sa destruction (l. XI, c. 23) qui fut le coup de grâce pour le paganisme en Égypte. — Si la traduction elle-même accuse déjà la précipitation et fait désirer vivement la sévérité consciencieuse de l'historien, la continuation de Rufin porte plus encore les marques d'une œuvre enfantée à la hâte et sans études préparatoires sérieuses ; le genre qu'il avait adopté, d'après Eusèbe, et qui consistait à faire un travail de mosaïque, lui en facilita essentiellement la composition. Rufin n'avait pas le sentiment de l'histoire ; en composant son ouvrage, il ne pensait pas à la postérité, mais à ses contempo-

1. Il dit lui-même l. XI, c. 4 : « Verum si singulorum mirabilium gesta prosequi velimus, excludimur a proposita brevitate. »
2. Kimmel, l. c., p. 160 sq. 187.

rains : c'est pour l'édification et le délassement de ces derniers qu'il écrivait ; et pourtant son histoire devait remplacer, pour le moyen âge tout entier, l'œuvre même d'Eusèbe.

L'autre ouvrage de Rufin n'a pas été moins répandu ni moins lu au moyen âge ; il a été souvent publié, encore au commencement des temps modernes, depuis l'invention de l'imprimerie jusqu'au XVII[e] siècle (1) ; Luther lui-même le recommanda, quoique avec des réserves (2), et il a été souvent traduit dans les différentes langues modernes (3) : nous allons nous en occuper. C'est un recueil de biographies de moines d'Égypte, intitulé *Vitae patrum*, et appelé également plus tard *Historia eremitica* (4). Rufin nous avertit, dans le Prologue, qu'il le composa en souvenir de son voyage d'Égypte et des nombreux miracles que Dieu lui montra dans l'intérêt du salut de son âme ; il le fit également pour satisfaire au vœu plusieurs fois exprimé des moines du Mont des Oliviers, afin de montrer aussi aux autres le chemin de la piété et de l'ascétisme. Ce livre était en somme un ouvrage de propagande en faveur de la vie monastique (5). Il se compose de trente-quatre chapitres de grandeur très diverse ; chacun d'eux ne contient pas toujours la vie d'un seul moine ; quelques-uns traitent de plusieurs et même de communautés tout entières, comme des cloîtres du désert de Nitris ; il parle, au dernier chapitre, des dangers qu'il courut dans son voyage. La narration se distingue par la clarté et l'aimable simplicité du style ; c'est par cette qualité que l'ouvrage se rattache en général, pour les Vies les plus détaillées (car plusieurs chapitres ne renferment que des caractères très brièvement tracés), aux *Vies des Saints*, de saint Jérôme ; à

1. C'est ainsi que Schönemann cite (*Biblioth. Patr.*, I), dix éditions du XV[e] et quatorze du XVI[e] siècle.

2. Il parut, à l'instigation de Luther et avec une préface de lui, une édition non citée par Schönemann ; elle était « in usum ministrorum verbi, quoad ejus fieri potuit, repurgata. » Wittenberg, 1544.

3. V. Schönemann, *op. cit.*, p. 614 sq.

4. *Vitae Patrum, de vita et verbis seniorum, etc., opera et stud. Herib. Rosweydi.* Anvers, 1615, fol.

5. L'auteur l'entreprit « non tam ex stylo laudem requirens, quam ex narratione rerum aedificationem futuram legentibus operans : dum gestorum unusquisque inflammatus exemplis, horrescere quidem seculi illecebras, sectari vero quietem, et ad pietatis invitatur exercitia. »

supposer en effet que Rufin n'ait pas eu ici à suivre un modèle grec, c'est bien saint Jérôme qui lui aura montré le chemin (1). Cet opuscule dut exercer une influence d'autant plus grande sur l'imagination des lecteurs du moyen âge qu'on y trouve un mélange des miracles accomplis par la nature dans ce merveilleux pays, qui sert pour la mise en scène des histoires, et des miracles spirituels racontés sur les moines. Il y a là je ne sais quoi de piquant qui attire comme l'histoire de Robinson Crusoé. Luther lui-même ne fait pas difficulté de reconnaître, dans ce livre, malgré qu'il s'y rencontre maintes fables et absurdités, des passages vraiment édifiants, où l'auteur prêche, sur un ton populaire et pratique qui ne manque pas de dignité, la plus saine morale : témoin, par exemple, dans la première vie, l'avertissement de Jean sur la vantardise. L'historien trouve, lui aussi, un intérêt tout spécial à examiner la grand variété qui se manifeste ici dans les phénomènes de l'ascétisme, et à voir que toutes les particularités des différents ordres monastiques postérieurs s'y accusent déjà en germe (2).

CHAPITRE XV

SULPICE SÉVÈRE

Sulpicius Severus (3), dont les productions littéraires sont il est vrai moins nombreuses, est cependant bien plus original et plus remarquable que Rufin, au point de vue du style ; il se

1. La phrase du prologue : « Quamvis ad tantarum rerum narrationem minus idonei simus, nec dignum videatur ingentium rerum exiguos ac parvos fieri auctores », rappelle également le passage de l'introduction de la vie de saint Hilarion indiqué plus haut, p. 220, remarque 1.

2. Par rapport au vœu du silence, du costume, etc.; v. par ex. c. 3 et 6.

3. *Sulpicii Severi libri qui supersunt, recens. et commentar. crit. instruxit C. Halm.* (*Corp. script. eccles. latin. Acad. Vindobon.* Vol. I). Vienne, 1866. — J. Bernays, *Ueber die Kronik des Sulp. Severus. Im Jahresbericht des jüdisch theol. Seminars Fraenkelscher Stiftung.* Breslau, 1861, in-4. — Ampère, *Histoire littér. de la France*, t. I, p. 296 sq.

rattache sans contredit aux plus élégants écrivains de cette période. Il naquit, en Aquitaine, probablement vers 360, d'une famille bien en vue : comme son ami Paulin, qui était plus âgé que lui, il reçut une excellente éducation littéraire. Il se consacra avec de grands succès à la carrière juridique, devint un avocat recherché et brilla par son éloquence (1). Un riche mariage avec la fille d'un personnage consulaire mit le comble à son bonheur. Mais la mort lui ayant ravi bientôt son épouse, cette perte douloureuse l'attira vers l'ascétisme : Paulin, son ami de cœur, s'y était déjà consacré, et saint Martin en était alors, en Gaule, l'apôtre tout-puissant. La vie et les travaux de cet homme remarquable l'avaient déjà rempli d'enthousiasme ; il entreprit le voyage de Tours pour le voir et pour écrire ensuite sa vie. L'influence personnelle que saint Martin exerça sur lui fut très grande. Le Saint le détermina à donner suite à ses désirs (2), malgré l'opposition de son père, il est vrai, mais aussi avec l'appui moral de sa belle-mère. Sévère se consacra donc à la vie monastique, entra ensuite dans la cléricature et fut, comme Rufin, promu seulement au sacerdoce. Étroitement uni à saint Martin, il fut son partisan le plus fidèle : l'intimité de leurs rapports éclate dans ses ouvrages, où il exprime les opinions de son maître. Il semble avoir vécu jusques après 410 et s'être adonné, dans la vieillesse, à un ascétisme encore plus rigoureux (3).

Les trois ouvrages que nous possédons de Sulpice Sévère (4) appartiennent tous au domaine de notre histoire et peuvent être mis, d'une façon intéressante, en parallèle avec

1. Paulini, *Epp.* V, § 5 ; à comparer aussi pour ce qui suit immédiatement.

2. Vita Martini, c. 25.

3. V. Gennadius, l. c., c. 19, fin : « Hic in senectute sua a Pelagianis deceptus et agnoscens loquacitatis culpam silentium usque ad mortem tenuit, ut peccatum, quod loquendo contraxerat, tacendo penitus emendarat. » Quelque peu de poids qu'on accorde à ces paroles, il en ressort, à mon avis, et d'une manière irréfutable, que Sévère vivait encore à l'apparition de Pélage et que la fin de sa vie fut marquée encore par un ascétisme plus rigoureux : il n'y a pas eu apparemment, entre ces deux faits, le rapport sur lequel Gennade appuie son récit, mais ce récit ne doit pas avoir été, dans son entier, inventé à plaisir.

4. V. Bernays, p. 3, rem. 4.

ceux de Rufin que nous venons d'analyser. A l'*Historia ecclesiastica* du dernier nous pouvons opposer les deux livres *Chronica* du premier, ouvrage qu'on avait coutume d'intituler, mais à tort, *Historia sacra*. Ils ont été composés au commencement du ve siècle; mais ils n'ont pas été publiés avant 403 ; ils sont par conséquent tout à fait indépendants de l'œuvre de Rufin, et Sulpice Sévère n'a pas même mis à profit son modèle. La Chronique de Sévère contient (c'est l'auteur qui le dit dans l'introduction) un abrégé de l'histoire biblique de l'Ancien Testament jusqu'à la naissance de Jésus-Christ, ainsi qu'un abrégé de l'histoire de l'Église chrétienne. Pour cette dernière cependant, l'auteur a omis les faits racontés dans l'Évangile et dans les Actes des Apôtres, afin que la dignité de ces actions ne fût pas amoindrie par la forme abrégée de son ouvrage (1). Après avoir parlé de Jésus-Christ, dont il détermine exactement la naissance et la mort, il passe donc au récit des persécutions de l'Église sous Néron et ses successeurs; la conquête de Jérusalem forme seule un épisode dans son récit. Viennent ensuite la victoire de Constantin et un rapport détaillé des actions de sainte Hélène, notamment de l'invention de la sainte Croix. L'auteur raconte après cela les troubles intérieurs de l'Église en lutte continuelle avec l'hérésie, l'arianisme, puis le prascillianisme qui bouleversa l'époque et la patrie de l'auteur lui-même, et qu'il a en conséquence décrit d'une manière relativement plus détaillée.

L'ouvrage tout entier est donc une Chronique, c'est-à-dire une histoire chronologique abrégée des chrétiens, dont les Juifs étaient regardés comme les devanciers (2). Dans un temps où les *Breviaria* étaient à la mode, il allait de soi que cet abrégé fût désiré; celui de Sulpice Sévère n'était point cependant destiné à l'école, mais surtout aux lettrés qui n'avaient de chrétien que le nom et à qui la Bible, principalement l'Ancien Testament, restait encore étrangère; il avait pour but de les stimuler à étudier les sources mêmes qui seules, ainsi que le dit l'auteur, peuvent livrer les secrets des choses divines.

1. II, c. 27.
2. Cf. entre autres la page 174, rem. 1.

C'est encore surtout pour cette classe de lecteurs que Sévère a mis également à profit les historiens profanes afin de compléter son récit et de « déterminer le temps et la suite des événements : » son but était de les « convaincre » de la vérité des faits bibliques et d'instruire en même temps les lecteurs illettrés (1). Reconnaissant dans toute sa valeur le mérite de la chronologie, il s'est spécialement appliqué à la déterminer (2) et il a fait en cela preuve d'un sens historique et scientifique rare à son époque. La matière qu'il traitait était encore étrangère, rebutante même en partie pour les lecteurs qu'il avait en vue, car on sait que l'ancienne version latine de l'Ancien Testament rebutait saint Jérôme alors même qu'il avait embrassé la vie ascétique (3) ; aussi Sulpice Sévère s'appliqua-t-il surtout à soigner son style en s'efforçant, selon la remarque de Bernays (4), de surprendre l'art d'un Salluste, dont les *Histoires* étaient très aimées à cette époque, d'un Tacite et d'un Velléius. Quoiqu'il ne reculât pas en effet devant des emprunts textuels, il suit ses modèles avec une telle liberté d'esprit, sans jamais sacrifier à la phrase, que son style apparaît partout comme l'expression inséparable de sa propre individualité. Bernays a montré le premier que cette tendance de Sévère éclate surtout dans un ouvrage où l'auteur put mettre à profit son excellente éducation juridique (5). J'ai nommé la traduction de la Loi mosaïque de l'Exode (XXI) dans la langue du droit romain. Sa narration coulante, écrite avec art, et où l'allure rapide du style est encore relevée par maints détails attrayants et par l'intérêt personnel de l'auteur (6),

1. « Ceterum illud non pigebit fateri, me, sicubi ratio exegit, ad distinguenda tempora continuandamque seriem usum esse historicis mundualibus atque ex his, quae ad supplementum cognitionis deerant, usurpasse, ut et imperitos docerem et litteratos convincerem. » I, c. 1.

2. Outre la chronique d'Eusèbe, il a consulté d'autres ouvrages, même des sources orientales comme un catalogue du règne des rois de Babylone. Voy. II, c. 5 et cf. Bernays, p. 46 sq.

3. Voy. plus haut, p. 202-3 et p. 231-2.

4. *Op. c.*, p. 30 ; cf., pour les preuves, p. 31, 57, etc.

5. Voy. les preuves détaillées dans Bernays, *op. c.*, p. 31 sq.

6. Lorsque, par exemple, dans l'histoire du récit biblique, il exprime son avis et celui de son maître, saint Martin, au point de vue des rapports de l'Église et de l'État. Voy. là-dessus, Bernays, p. 15 sq.

contraste avantageusement avec le style sec et sans couleur des *Bréviaires* : par là, il atteignit le but qu'il s'était proposé ; il assimila sa matière à la culture classique, en la dégageant autant que possible des points de vue dogmatiques. Il y réussit même à un si haut degré que son ouvrage produit sur nous une impression qui semble appartenir plutôt aux temps modernes qu'au moyen âge. Sa fortune fut en rapport avec cette qualité. Grégoire de Tours en fait encore mention ; mais, après lui, on semble l'avoir si peu lu qu'il ne nous en est parvenu que deux copies. C'est seulement à l'époque de la Renaissance, et même assez tard encore, au milieu du XVIe siècle, qu'il fut de nouveau mis en lumière ; mais il obtint alors toute une série d'éditions, et il devint, jusqu'au commencement du XVIIIe siècle, un livre très populaire dans l'école.

Les deux autres ouvrages de Sulpice Sévère offrent un caractère tout différent ; ils comptent parmi les livres qui ont été les plus lus au moyen âge, ainsi qu'en font foi les innombrables manuscrits qui nous en restent. Ce sont : la Vie de saint Martin, *Vita S. Martini* (1), et les Dialogues, *Dialogi*.

Ces deux ouvrages, ainsi que trois Epitres de notre auteur, ont entr'eux, au point de vue de la matière, une liaison immédiate ; ils forment aussi un pendant intéressant à l'ouvrage de Rufin intitulé *Vitae Patrum*. La vie de St-Martin, apôtre de la Gaule, le premier fondateur de la vie monastique dans ce pays, n'avait pas moins d'attrait pour l'esprit ascétique des cercles parfaitement chrétiens, que la vie des « Pères d'Egypte : » de même que cette dernière était lue en Occident, ainsi, la première le fut-elle en Orient, et avec un beau zèle. La vie de saint Martin se répandit en effet rapidement et un peu partout (2). Cette diffusion doit nous étonner d'autant moins que l'opuscule de Sévère offre en grande partie une matière intéressante par elle-même, et que l'auteur a su la revêtir d'une forme pleine d'attraits. Ici, le héros de la vie est réellement

1. Cf. *Saint Martin*, par A. Lecoy de la Marche, 1 vol. in-4, A. Mame, 1883. (*Note des Trad.*)

2. *Dialog.* I, c. 23. Le passage est intéressant au point de vue de la diffusion et du commerce des livres. Paulin apporta le premier la Vie à Rome : « Deinde, raconte Postumien, cum tota certatim urbe raperetur, exultantes librarios vidi, quod nihil ab his quaestiosius haberetur, siquidem nihil illo promptius, nihil carius venderetur. »

un sujet remarquable, dont la personnalité était digne d'intéresser les esprits. C'est un homme de caractère, courageux et indépendant, qui, même en présence des puissants du siècle, resta fidèle à ses convictions sans rien perdre de la douceur chrétienne et de l'humanité : il eût demandé pardon pour le démon lui-même, si le démon avait pu s'amender et avoir la contrition (1). Il naquit, en Pannonie, d'un tribun militaire et grandit dans les camps. Destiné par lui, dès sa plus tendre enfance, à l'état militaire pour lequel il ne se sentait néanmoins nulle inclination, il entra à l'âge de quinze ans dans la carrière des armes. Il réussit à se libérer du service militaire sous Julien, en Gaule, et se consacra au service de Dieu où son attrait l'appelait déjà depuis longtemps. Il se rendit auprès de saint Hilaire et fut investi des fonctions d'exorciste. Un voyage chez ses parents l'amena en Italie où il séjourna quelque temps, pendant l'exil de saint Hilaire, et il commença déjà l'apprentissage de la vie monastique.

Revenu en Gaule avec son maître, il se fit connaître par une guérison merveilleuse, en rappelant à la vie un homme qu'on tenait pour mort. Ce prodige fut suivi de beaucoup d'autres semblables. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner de voir le peuple, après la vacance du siège épiscopal de Tours, demander pour évêque ce moine bon et pieux, qui faisait des miracles, et dont le cœur eût voulu pouvoir soulager tout le monde ; mais le haut clergé faisait opposition à cause des manières et des dehors peu aristocratiques de Martin (2). Néanmoins le peuple l'emporta. Évêque, Martin ne cessa pas d'être moine ; il fonda un cloître, dans un lieu retiré à deux lieues de Tours, et il y établit sa résidence. Sévère raconte ensuite avec des détails intéressants comment saint Martin convertissait le peuple de la campagne, faisait des exploits à la manière du grand apôtre de l'Allemagne, saint Boniface, et comment il bâtissait des couvents et des églises partout où il détruisait les temples

1. Voy. *Vita Mart.*, c. 22.

2. « Nonnuli ex episcopis, impie repugnabant, dicentes scilicet, contemptibilem esse personam, indignum esse episcopatu hominem vultu despicabilem, veste sordidum, crine deformem. » *Vita Mart.*, c. 9 et cf. là-dessus c. 27, 3.

païens. Le reste du livre est rempli par l'histoire de ses guérisons prodigieuses, de son commerce avec les anges, et de ses luttes contre le démon qui lui apparaît tantôt sous la forme du Christ (ainsi qu'on le rapporte également de moines d'Égypte), et tantôt sous la forme de divinités romaines, Mercure, Vénus ou Minerve. En terminant l'auteur parle de ses rapports personnels avec le Saint et il fait de son héros un portrait concis, mais caractéristique.

Même dans cet ouvrage, dont le style est rempli de réminiscences classiques (1), Sévère ne renie nullement sa culture classique, malgré qu'il s'en excuse, avec beaucoup de coquetterie littéraire, dans la préface qu'il adresse à son frère. La différence entre cet héroïsme chrétien et celui du paganisme, ainsi que entre leurs biographes respectifs, est d'autant plus tranchée que cette culture se montre davantage dans le style de l'auteur chrétien : Sévère le fait remarquer dans l'introduction. Quand, à une époque où les sceptiques n'étaient point rares (2), on voit un homme d'une si haute éducation intellectuelle, homme qui avait, dans sa Chronique, fait preuve de sens historique et promis, à diverses reprises, de ne dire que la vérité, relater sans critique des miracles qui, d'après son propre récit, apparaissent bientôt après comme des faits naturels (3), on ne peut pas ne pas constater à nouveau la puissance que

1. Ainsi qu'il dit des vertus des saints : « Non si ipse, ut aiunt, ab inferis Homerus emergeret, posset exponere. » C. 26.

2. C'est ainsi que nous le rapporte Postumien, au Dialogue I, c. 26 : on accusait même Sévère d'avoir inventé plus d'un trait, dans la Vie de saint Martin (« te in illo libro plura mentitum »). Voici cette remontrance remarquable que fait Postumien : « Non est hominis vox ista, sed diaboli, nec Marino in hac parte detrahitur, *sed fides evangelica derogatur.* Nam cum Dominus ipse testatus sit istiusmodi opera, quae Martinus implevit, ab omnibus fidelibus esse facienda, qui Martinum non credit ista fecisse, non credit Christum ista dixisse. »

3. Il faut y rapporter une grande partie des guérisons miraculeuses du Saint qui, il est facile de le voir, possédait des connaissances médicales et qui semble notamment avoir été un habile oculiste (voir la guérison de Paulin, c. 19, où saint Martin se sert d'un pinceau). Il va sans dire que saint Martin rapportait ses guérisons à la grâce de Dieu et ne se mettait à l'œuvre qu'en comptant sur l'assistance divine : c'est ce que faisait aussi un Jung-Stilling ; le mot : « la foi rend fort » s'accomplissait en eux. — Cf. ici, du reste, *Dial.* I, c. 3.

l'ascétisme avait prise sur l'imagination et sur les esprits. C'est cette force qui créa un nouveau cycle de légendes chrétiennes et qui, chez les nations romanisées, chassa la légende païenne ou se fondit avec elle. — Ce livre de Sévère fut écrit du vivant de saint Martin et avant la Chronique (1), mais il ne fut livré au public qu'après sa mort (400). Comme supplément à cet ouvrage, il faut compter trois lettres dont la deuxième et la troisième se rapportent à la mort du Saint. Celle de la fin, qui est adressée à la belle-mère de Sévère, fait un récit complet de cette mort.

Sévère composa dans la suite (2) un supplément plus considérable à la Vie de saint Martin : il est formé de deux dialogues (3) dont le dernier (je le démontrerai plus tard) n'a dû être publié que quelque temps après le premier. On remarque également ici les efforts que fait l'auteur pour attacher à l'aide de la forme. De même que, dans la Vie de saint Martin, pour éviter l'ennui (fastidium), Sévère n'a pas raconté toutes les guérisons merveilleuses du Saint (4), de même a-t-il, pour un motif semblable, choisi maintenant la forme du dialogue (5). Mais, en admettant ici ce qu'il a omis là avec préméditation, il tombe, malgré le charme de la forme, dans la faute qu'il voulait précisément éviter. Cette critique n'atteint pas néanmoins le livre tout entier ; elle ne concerne pas surtout la première partie du premier dialogue, à laquelle saint Martin reste étranger, ce qui explique la division déjà ancienne de ce dialogue en deux parties. Dès le début, Sévère raconte qu'il se trouvait dans la société d'un autre moine, élève de saint Martin, un Celte, appelé par conséquent Gallus, lorsqu'il fut surpris par la visite inattendue d'un ami, Postumianus, lequel, après trois ans

1. V. la préface de la Vie : « Et si quid ex his studiis olim (avant la conversion) fortasse libassem, totum id desuetudine tanti temporis perdidissem. »

2. La première lettre est aussi antérieure aux Dialogues ; elle est en effet citée dans le premier ; I[b], c. 9.

3. Dans les imprimés on a divisé en deux le premier dialogue, non seulement contre l'indication des meilleurs missels, mais contre la donnée précise de Gennade ; Halm a conservé cette division en comptant les chapitres ; je distinguerai donc les deux divisions du premier dialogue par I[a] et I[b].

4. V. *Vita Mart.*, c. 19 fin.

5. Il le dit lui-même ; *Dial.* II, c. 5.

d'absence, revint de l'Orient. Celui-ci raconte donc l'histoire de son voyage et parle surtout de la vie des ermites et des moines d'Égypte, en sorte que nous trouvons ici un autre récit contemporain, mais indépendant de l'ouvrage *Vitæ Patrum :* ce récit de la vie érémitique et monastique, plein de vie et de réalité, nous montre la fraîcheur de la tradition orale. Après avoir terminé son récit, coupé seulement par quelques rares interruptions, où l'appétit extraordinaire du Gaulois sert de prétexte à de froides plaisanteries, Postumianus invite Sévère à raconter à son tour quelque chose sur saint Martin ; il le prie au nom de ses lecteurs en Orient de vouloir bien suppléer à ce qu'il a omis dans la Vie (1). Là-dessus, Sévère déclare que toutes les merveilles qu'ont accomplies en particulier les Saints du désert sont facilement égalées par les seules actions de cet homme dont la gloire est bien différente : c'est à quoi il songeait en silence pendant tout le récit de Postumianus ; ce dernier, en effet, n'a pas dit qu'aucun d'eux ait rappelé un mort à la vie, et si l'un deux croyait recevoir la visite des anges, saint Martin avait avec ceux-ci une conversation quotidienne (2). — On peut constater ici que la jalousie des moines, cherchant un honneur dans l'élévation de leurs Saints aux dépens de ceux des autres cloîtres, devint un motif d'exagération, voire de mensonges, dans le récit de leurs actions. Sévère refuse néanmoins de donner lui-même le supplément désiré, parce que peut-être il n'aimait pas à endosser la responsabilité de maintes histoires miraculeuses : apparemment il se laissait surtout arrêter par le côté esthétique de la narration, attendu qu'il se mêle parfois à ces faits quelques détails peu sérieux : il exhorte donc le Celte a donner le Supplément, car, en sa qualité d'élève immédiat du Saint, il doit en savoir encore plus que lui. Celui-ci, après s'être un peu fait prier, finit par consentir (c. 27) (3).

1. C. 23, 7. Ici les Dialogues sont directement considérés comme un supplément à la Vie.

2. On lit également, *Dial.* II, c. 2 : « Nova Postumianus expectat nuntiaturus Orienti, ne se in comparatione Martini praeferat Occidenti. »

3. Ici se trouve le passage si connu et si intéressant au point de la linguistique. où le Gaulois exprime l'horreur qu'il éprouve à parler latin en compagnie d'Aquitains.

Avec la seconde partie du premier dialogue commence le récit des miracles de saint Martin. Cette seconde partie était, mais à tort, considérée antrefois comme un dialogue spécial, le deuxième. A côté d'histoires puériles, ainsi que nous l'avons remarqué, histoires qu'un Celte seul pouvait alors regarder comme des miracles, on trouve cependant des détails intéressants et pleins d'importance pour la biographie du saint et pour la connaissance de la vie du cloître à cette époque. De ce nombre sont les rapports de saint Martin avec les empereurs Valentinien et Maxime (Ib. c. 5 sq.); les relations des moines avec les femmes (Ib. c. 8, 11 sq.); les jeux de mots du saint (Ib, c. 16) où se montrent à nu les manières populaires de cet ancien guerrier inculte. L'arrivée d'une nouvelle visite, celle du prêtre Réfrigérius, et l'heure avancée de la journée forcent le Celte à interrompre son discours. Il reprend son récit dans le deuxième dialogue, qui est remis au lendemain. Parmi les auditeurs se trouvent aussi d'autres clercs qui, ayant appris qu'on devait parler de saint Martin, accourent tout essoufflés. Une foule de laïques demandent aussi à être admis. On leur refuse cette faveur, vu que la curiosité plus que la religion leur inspirait cette démarche ; on ne fait une exception que pour deux hommes illustres, dont l'un était un vicaire, et l'autre un personnage d'origine consulaire. Le Celte poursuit donc, dans le même style que la veille; mais, de plus, il cite, comme témoins de ces miracles, des personnages vivants auxquels les sceptiques peuvent avoir recours. « C'est ce qu'exigeait l'incrédulité d'un grand nombre, qui hésitent, dit-on, à ajouter foi à quelques détails rapportés dans le récit d'hier » (1). Quoique ce dernier reste des miracles de saint Martin, si je puis m'exprimer de la sorte, manque de goût et ressemble fort à une niaiserie, on y trouve pourtant encore deux parties intéressantes. L'une traite de l'intervention du

1. II, c. 5. Quoique l'auteur lui-même intercale dans le récit cette remarque et les réflexions qui suivent, il est étonnant de les lui voir mettre dans la bouche du Gaulois ; il fait connaître par là le motif qui l'a déterminé à adopter la forme du dialogue. Le passage montre clairement que le deuxième dialogue n'a été publié qu'après le premier et non en même temps que lui.

saint auprès de Maxime, en faveur des Priscillianites persécutés (c. 11 sq.), et fait paraître dans un beau jour la noble humanité et la délicatesse de conscience de saint Martin (1). L'autre ne fait que confirmer, ce qu'on pensait déjà, que, même alors, les fous avaient coutume de dire la vérité (2). — En terminant, Sévère exhorte Postumianus, qui repart pour l'Orient, à faire connaître en son voyage ce qu'il vient d'entendre, ces deux dialogues. Il est extrêmement digne de remarque de constater comment le génie français se manifeste déjà dans la production littéraire de Sévère et notamment dans ces dialogues ; cela est visible non seulement dans « certaines coquetteries de l'auteur », ainsi que l'a déjà remarqué le Français Ampère, mais surtout dans le talent de raconter avec grâce ses propres aventures ; le genre des *Mémoires*, que les Français ont porté les premiers à une si grande perfection, se montre ici dans ses premiers débuts.

CHAPITRE XVI

PAUL OROSE

Le troisième des historiens nommés ci-dessus fait son apparition, peu de temps après les deux auteurs dont nous venons de parler, et il se révèle par l'essai prodigieux d'une histoire universelle intimement rattachée à la *Cité de Dieu*, de saint Augustin. C'est Orose (3). Pendant tout le moyen âge

1. Cf. aussi Ampère, I, p. 316 sq.
2. C. 15. Un moine possédé et se disant plus saint que saint Martin lui-même, dit à ce dernier : « Martinum vero et a principio, quod ipse diffiteri non potest, militiae artibus sorduisse, et nunc per insanes superstitiones et fantasmata visionum ridicula prorsus inter deliramenta senuisse. » On voit par cette critique combien le saint lui-même a contribué dans sa vieillesse à ces histoires miraculeuses qu'on racontait de lui. On reconnaît encore ici combien ce livre de Sévère est instructif pour connaître l'origine des légendes en général.
3. *Pauli Orosii presbyteri hispani adversus paganos historiarum l. VII*

et même jusque dans les temps modernes, il jouit de la plus grande autorité et exerça une influence extraordinaire. En la personne d'Orose nous voyons représentée une autre province de l'Occident : il était Espagnol, et prêtre de la Lusitanie. En 414, tout jeune encore, il faisait un voyage : par une disposition du ciel, comme il le croit (1), il arriva en Afrique, auprès de saint Augustin. Il lui demanda conseil sur plusieurs questions dogmatiques que le priscillianisme, toujours vivace en Espagne, avait mises en avant, et surtout sur l'origine de l'âme. Il adressa donc à saint Augustin son *Commònitorium*, auquel le saint évêque répondit par le livre *Contra Priscillianistas et Origenistas*. Mais afin de le mieux armer encore pour le combat contre les erreurs de sa patrie, saint Augustin l'envoya auprès de saint Jérôme. Orose, arrivé en Palestine, soutint saint Jérôme dans sa lutte contre les Pélagiens et écrivit à cette occasion un livre intitulé : *Liber apologeticus contra Pelagium, de arbitrii libertate*. En 416, il retourna en Afrique, avec l'intention de se rendre de là dans sa patrie. Il ne put arriver qu'à Minorque : les guerres d'Espagne de cette époque le forcèrent à retourner en Afrique. C'est là qu'à l'instigation de saint Augustin il composa son ouvrage historique, en 417 et 418 (2). C'est tout ce que nous savons sur sa vie.

ad fidem mss. adjutis integris notis Fabricii etc. recens suisque animad. vers. illustr. Havercamp. Leyde, 1767, in-4. — *De summa Providentia res humanas administrante quid senserint prioris Ecclesiae scriptores et quae fuerit apud eos ejus doctrinae forma et incrementum,* thèse de doctorat, par Saint-René Taillandier. Paris, 1843. — *Pauli Orosii historiarum ad usum paganor libri VII; accedit eiusdem liber apologeticus; recens. et commentarium crit. instr. Zangemeister.* Vienne, 1882. (*Corp. script. eccles.*, vol, V). — Moerner, *De Orosii vita ejusque histor. l. VII.* Berlin, 1844. — Sauvage, *De Orosio* (thèse de doctorat ès-lettres). Paris, 1874.

1. V. Commonitor. — C'est-à-dire qu'il n'avait pas l'intention de se rendre auprès de saint Augustin. Il n'est pas sûr, ainsi qu'on l'admet d'après son *Histoire* (l. III, c. 20), qu'il eût entrepris ce voyage pour fuir les Barbares.

2. Il ne l'avait pas commencé avant son voyage en Palestine ; ce que pense Moerner. Un passage de la dédicace à saint Augustin montre que ce dernier l'avait engagé à entreprendre ce travail : « (Praeceperas) maxime cum reverentiam tuam, perficiendo adversus nos ipsos paganos undecimo libro insistentem (quorum jam decem orientes radii, mox ut de specula ecclesiasticae claritatis elati sunt, toto orbe fulserunt) levi opusculo occupari non oporteret. » Saint Augustin était donc occupé au onzième livre de sa *Cité de Dieu* et dix étaient déjà publiés lorsque Orose reçut, ou accepta du moins,

L'ouvrage d'Orose devait en premier lieu former un supplément au livre troisième de la *Cité de Dieu*. Poussé probablement par le peuple chrétien, saint Augustin désirait voir paraître ce supplément; mais le temps lui manquait pour y mettre la main lui-même. Dans ce livre, ainsi que nous l'avons vu plus haut, saint Augustin veut montrer que les Romains et leur empire n'ont pas été moins affligés, avant qu'après le christianisme et surtout de son temps, par des maux matériels et principalement par ceux que la guerre traîne à sa suite; ce n'est donc pas, par conséquent, l'avènement du christianisme et l'abandon du culte païen qui ont amené ces fléaux. Mais, dans son livre, on comprend que saint Augustin devait se restreindre à fournir seulement quelques-uns des faits historiques les plus importants pour prouver son affirmation. Il désirait voir ce sujet traité *in extenso* dans un ouvrage spécial qui s'appuierait sur les faits historiques de toutes les époques (1). Il le désirait d'autant plus que c'était précisément ce reproche fait au christianisme qui lui avait inspiré l'idée d'écrire

cette provocation. A l'époque du voyage d'Orose en Palestine, au contraire, saint Augustin avait terminé tout au plus cinq livres de la *Cité de Dieu*, ainsi que le montrent clairement, comparés ensemble, deux passages de sa lettre (169, § 1 et § 13). A cela s'ajoute le rôle du nombre sept dans l'ouvrage d'Orose, même dans la disposition de cet ouvrage, et ce n'est que dans le livre onzième (c. 31) de la *Cité de Dieu* que saint Augustin traite de la signification de ce nombre. Il est, de plus, difficile d'admettre que si Orose avait commencé son travail après sa première arrivée en Afrique, il l'eût interrompu par un long voyage, et, en outre, que saint Augustin lui eût donné ce conseil. — Il fut terminé en 418, d'après les dates fournies par Orose lui-même (les voir dans Moerner, p. 82). Il n'y a pas de raison plausible pour admettre que ces dates soient erronées. Du moins, d'après le genre de la composition de tout cet ouvrage, on ne peut alléguer cette raison, qu'Orose termine son histoire en effet par l'année 417, et que la phrase seule : « Itaque nunc quotidie apud Hispanias geri bellum » etc. se rapporte à l'an 418, car, en aucun cas, ces combats ne cessèrent avant cette année-là. Le passage du l. VII, c. 41 « nunc per biennium », que Moerner cite à l'appui, ne prouve rien, vu que cette date est générale, plutôt trop courte que trop longue d'après la tendance du passage lui-même, et qu'on n'a pas besoin de faire correspondre les calculs au début de l'année.

1. Il est dit, dans la dédicace du livre à saint Augustin : « Praeceperas ergo, ut ex omnibus, qui haberi ad praesens possunt, historiarum atque annalium fastis quaecumque aut bellis gravia, aut corrupta morbis, aut fame tristia, aut terrarum motibus terribilia, aut inundationibus aquarum insolita, aut eruptionibus ignium metuenda, aut ictibus fulminum plagisque

la *Cité de Dieu* (v. p. 241-2). En essayant donc de remplir ce vœu de saint Augustin, Orose fit, dans son ouvrage *Historiarum libri VII contra paganos*, le premier essai d'une histoire universelle chrétienne, et, en même temps, le premier essai d'une histoire universelle au sens le plus large du mot, c'est-à-dire d'une histoire de l'humanité en général, quoique ce ne fût qu'un abrégé, écrit avec une tendance très exclusive. La *Chronique* de Sulpice Sévère n'était nullement un essai de ce genre, ainsi que l'admit Ampère, qui juge ce livre d'une manière absolument fausse. Sévère reste plutôt complètement, quelque étonnant que cela paraisse, sur l'étroit terrain de la nationalité, qui est généralement celui de l'histoire antique. Il donne l'histoire des chrétiens, dont les Juifs, à ses yeux, sont les ancêtres, comme l'histoire d'une nation : car le culte des mêmes dieux était, chez les Romains eux-mêmes, un signe de l'unité nationale, de l'unité de l'État. Quant au genre historique de l'antiquité, il reste complètement fidèle à la tendance nationale, là même où il sort du domaine de l'histoire de la nation dont il fait le récit. Celui de tous les ouvrages qui offre le plus le caractère d'une histoire universelle est celui d'Hérodote; celui de Trogue-Pompée, le seul qui soit, avec celui d'Orose, à comparer ici dans la littérature romaine, ne contient, dans les développements qu'il reçut, que l'époque antérieure à l'Empire romain, c'est-à-dire à l'Empire par excellence pour le Romain. C'est une simple histoire de conquêtes qui débute avec le premier vrai conquérant (1), avec Ninus, conquêtes qui plus tard passent presque toutes aux Romains.

Ce qui donne à l'ouvrage d'Orose le caractère nouveau d'une histoire universelle chrétienne, c'est l'idée qui domine tout le récit et d'après laquelle tout ce qui arrive dans l'histoire de l'humanité tout entière est ordonné et conduit par le Dieu unique, créateur des hommes en qui prennent leur source toute puissance *(potestas)* et tout empire (*regna*). Cette pensée seule qu'avait développée saint Augustin et que le plus

grandinum saeva, vel etiam parricidiis flagitiisque misera, per transacta retro saeula reperissem, ordinato breviter voluminis textu explicarem. »

1. D'après la pensée de Trogue, Ninus incorpora aussi le premier à son royaume tout ce qu'il avait conquis. V. Justin, l. I, c. 1.

ancien apologiste, Minucius Félix (1), avait déjà exprimée, fait d'abord de l'histoire universelle un organisme marqué au cachet de l'unité, qu'elle ne pouvait pas avoir chez les païens, vu que chaque nation païenne croyait devoir à ses divinités nationales sa force et sa puissance; c'était précisément sur ce point de vue que s'appuyaient les païens pour faire leurs reproches contre le christianisme; et c'est aussi celui qu'Orose entreprend de réfuter dans son ouvrage. L'idée dominante de son livre a donc des rapports immédiats avec sa tendance apologétique. Mais Dieu a toujours, d'après Orose et ses prédécesseurs, dans les époques principales de l'histoire, subordonné au plus puissant des états toute la force des autres empires (2). A proprement parler il n'y a que deux empires qui aient dominé le monde, d'après la pensée d'Orose qui concorde avec celle de saint Augustin (3), l'un plus tôt et l'autre plus tard; l'un en Orient, l'autre en Occident; celui-ci, héritier de celui-là; Babylone et Rome.

Une correspondance mystérieuse dans le nombre d'années se montre dans l'histoire des deux empires et laisse paraître leur dépendance respective comme un ouvrage réglé par Dieu, où ni l'homme ni le destin n'a rien à voir. C'est ainsi que, dans l'année même où Procas commença à régner, l'empire de Ninus passa aux Mèdes; mais toutes les histoires de l'antiquité commencent avec Ninus, comme toutes celles de Rome

1. *Octav.*, c. 25, § 12, « Et tamen ante eos (Romanos) Deo dispensante diu regna tenuerunt Assyrii, Medi, Persae, Graeci etiam et Aegyptii. »

2. « Quodsi potestates a Deo sunt, quanto magis regna a quibus reliquae potestates progrediuntur? si autem regna diversa, quanto aequius regnum aliquod maximum, cui reliquorum regnorum potestas universa subjicitur? » l. II, c. 1.

3. *Civit. Dei*, l. XVIII, c. 2 : « Sed inter plurima regna terrarum... duo regna cernimus longe ceteris provenisse clariora, Assyriorum primum, deinde Romanorum; ut temporibus, ita locis inter se ordinata atque distincta. Nam quomodo illud prius, hoc posterius : eo modo illud in Oriente, hoc in Occidente surrexit: denique in illius fine, hujus initium confestim fuit. Regna cetera ceterosque reges velut adpendices istorum dixerim. » Quoique ce passage de saint Augustin soit postérieur aux premiers chapitres du livre deuxième d'Orose, la dépendance de ce dernier fait supposer que, même ici, il ne fait que suivre l'inspiration de saint Augustin, tout en la développant et la confirmant lui-même d'une manière indépendante.

s'ouvrent avec Procas. Ainsi, entre la première année de Ninus et la nouvelle fondation (*instaurari*) de Babylone par Sémiramis, s'écoule un espace de soixante-quatre ans; or, cet espace est justement le même entre le début du règne de Procas et la fondation de Rome. C'est ainsi encore qu'il s'écoule onze cent soixante-quatre ans entre la nouvelle fondation de Babylone et la conquête de cette même Babylone par les Mèdes, comme aussi de la fondation de Rome à la prise de cette ville par Alaric. A la même époque, dit ensuite Orose, Cyrus soumit Babylone, et Rome secoua le joug de la royauté; l'une tombe, l'autre s'élève; en mourant, Babylone laissa son héritage, et Rome entrant dans un âge de virilité (*pubescens*) se reconnut son héritière; l'empire (*imperium*) de l'Orient périt, celui de l'Occident vit le jour. Mais Rome, en qualité de mineure, ne prit pas immédiatement possession de l'héritage; de là un interrègne, pendant lequel deux empires exercent successivement, pour un court espace de temps, une puissance universelle en qualité de tuteurs de Rome (*tutor curatorque*); la force des circonstances le veut ainsi et non le droit à l'héritage : ce sont la Macédoine et Carthage. Il y a donc, de ce chef, quatre monarchies correspondant aux quatre contrées du monde (1). C'est ainsi que Orose soude l'idée de saint Augustin admettant deux monarchies universelles, à une autre idée qui en admet quatre; cette idée qui a sa base dans l'explication du songe de Nabuchodonosor par le prophète Daniel (cap. 2,), trouvait surtout un point d'appui dans le commentaire de ce passage par saint Jérôme (2). Mais ce dernier, au lieu de Carthage, nomme les Mèdes et les Perses.

Cette opinion, au sujet des quatre monarchies universelles

1. V. pour tous les développements de ce qui précède, Oros.: Lib. II, c. 1-3 et cf. VII, c. 2.

2. Saint Jérôme ne trouva pas le premier, ou ne fut pas le seul à trouver cette explication, ainsi que le pense Buedinger (*Sybels Hist. Zeitschr.* Vol. 7, p. 113), et, ce qui le prouve, c'est que nous la trouvons également dans Sulpice Sévère, *Chron.*, l. II, c. 3. Saint Augustin lui-même, qui en parle dans la *Cité de Dieu* (l. XX, c. 23), est loin de dire que cette explication soit l'ouvrage de saint Jérôme : « Quatuor illa regna *exposuerunt quidam*, etc. » Il ne fait point ici allusion à Orose, vu que son explication est toute différente.

qui eut cours pendant tout le moyen âge, a sûrement contribué à la division en sept livres de la matière traitée par Orose, quoique cependant ç'ait été un autre principe, le mystère des nombres, qui détermina le nombre sept. Le livre premier qui, après une courte description du globe terrestre, théâtre de l'histoire, commence au déluge, est consacré à la période de la première monarchie universelle. Orose y raconte, dans un ordre chronologique basé sur la chronique d'Eusèbe et sur S. Jérôme, les événements qu'il regarde comme les plus importants. Son récit va jusqu'à la fondation de Rome, par où débute le livre deuxième. Celui-ci renferme le développement de l'histoire de Rome jusqu'à la conquête des Gaulois, d'après le procédé de saint Augustin : Orose le compare à celle d'Alaric ; il nous expose également l'histoire de l'empire des Perses, depuis Cyrus, et celle des Grecs jusqu'à la bataille de Cunaxa. Ici se prépare la puissance de la Macédoine. Le livre troisième est principalement consacré à la période de cette puissance. Il débute par les guerres des Lacédémoniens contre les Perses sous Artaxerxès, guerres qui sont l'avant-coureur des conquêtes d'Alexandre. Il traite ensuite l'histoire des Diadoques jusqu'à la chute de Lysimaque, et l'histoire romaine correspondant à cette période. La guerre de Rome contre Pyrrhus est racontée au début du quatrième livre, lequel va jusqu'à la ruine de Carthage ; l'auteur nous y expose les luttes de Rome et de Carthage et l'histoire antérieure de cette dernière ville ; ce livre a par conséquent pour sujet la troisième monarchie universelle. A partir du livre cinquième, c'est Rome seule, arrivée maintenant à la domination, qui joue le premier rôle. Nous lisons dans ce livre son histoire jusqu'à la guerre des esclaves. Le sixième (où sont d'abord traitées les guerres contre Mithridate) la continue jusqu'à Auguste et à la naissance de Jésus-Christ ; le septième, enfin, va jusqu'à l'époque de l'auteur. C'est ainsi, on le voit, que la division est bien motivée en général dans le sens de l'idée dominante de l'historien : il faut seulement faire une exception pour le livre sixième (1)

1. La manière dont le livre cinquième est séparé du sixième, fut déterminée par l'idée de donner à chacun d'eux une période à peu près égale,

qui n'aurait pas dû être séparé du précédent et qui ne l'a été peut-être que pour compléter le nombre sept.

Quant au choix de la matière, dans ses détails, et au genre de la composition, ils ont été subordonnés à la tendance entièrement apologétique de l'ouvrage ; mais on doit tenir compte de son caractère sommaire qui nécessitait une limite, sous ce double point de vue. Orose avait surtout en vue de représenter les souffrances de l'humanité dans les temps passés, afin de montrer qu'elles sont moins cruelles depuis le christianisme et notamment dans le temps présent; ce sont donc en première ligne les guerres ou, plus exactement, d'après lui, les maux de la guerre, qui forment le sujet du récit. Par là, il se rapproche du genre si éminemment romain qui fait de l'histoire universelle une histoire de conquêtes: c'est ce que montre Trogue-Pompée, qui, avec son abréviateur Justin, devient son principal modèle. Orose néglige donc, comme Trogue-Pompée, l'histoire intérieure partout où elle n'a pas à raconter des luttes de partis, des guerres civiles, ou à offrir d'autres exemples de désorganisation morale. De là le côté superficiel, fragmentaire et parfois anecdotique de la composition; de là, ce manque d'efforts pour découvrir l'enchaînement des faits et en exposer les motifs, sauf pourtant quand la tendance apologétique l'exige. Une partie de ce défaut, et la moindre, doit être mise peut-être au compte de la nature de cet ouvrage, qui n'est qu'un abrégé sommaire, et au compte de la précipitation avec laquelle il a été écrit, comme en témoigne maint passage peu soigné: il avait bien un peu, en effet, le caractère d'un ouvrage de circonstance. Les exagérations, les altérations des faits, apparaissent dans Orose, d'après l'endroit où elles se trouvent, comme une conséquence de la tendance apologétique de l'ouvrage avec qui cadrait difficilement un point de vue impartial. C'est néanmoins à cette tendance que cet ouvrage est redevable, d'autre part, de cette chaleur et de ces allures pleines de vie qui le distinguent de la sécheresse des *Bréviaires* païens-latins; ce sont surtout les échappées que l'auteur mé-

quelques soixante-dix ans ; pour cela, l'auteur partagea en deux la période, depuis la ruine de Carthage jusqu'à la naissance de Jésus-Christ.

nage çà et là sur le temps présent, qui lui donnent ces qualités. Le style s'inspire de tant d'auteurs à la fois, Tite-Live, César, Tacite, Suétone (1), Eutrope surtout, sans parler des sources déjà citées, et les emprunts sont faits si à la hâte, qu'il manque d'unité; mais il a d'autre part, dans les considérations que l'auteur fait çà et là, un coloris véritablement oratoire et chrétien; l'auteur ne dédaigne pas même les images développées (2); il aime à parer sa langue de citations poétiques, et c'est à Virgile surtout qu'il fait ses emprunts, à l'exemple de son maître, saint Augustin. Il est regrettable que, à côté de ces qualités, on ait à reprocher à la construction un manque de clarté et de la lourdeur. La subjectivité d'Orose toutefois se montre encore d'une autre manière. Dans son *Histoire*, il considère surtout l'Espagne, sa patrie; sa haine contre l'arianisme et contre les Barbares le rend tout à fait partial, ainsi que nous le voyons dans ses attaques contre Stilichon. C'est l'origine et la raison du principal défaut de l'histoire de son époque; le récit commence à Théodose, et comprend les dix derniers chapitres du septième livre. Orose n'avait ni le sens critique, ni l'intégrité de caractère qui doit distinguer l'historien.

CHAPITRE XVII

PAUL DE MILAN

A l'époque où parut l'ouvrage d'Orose, ou du moins peu de temps auparavant (3), PAULINUS (4), prêtre de Milan, écrivit, à l'instigation de saint Augustin, la vie de saint Ambroise. Il avait été secrétaire de ce dernier (5), et, après sa mort, il s'était

1. V. les détails, dans l'étude approfondie de Moerner.
2. V., par exemple, l. VII, c. 12.
3. V. Schoenemann, l. c. II, p. 598.
4. Dans les éditions de saint Ambroise, dans celle de Gilbert; V. p. 150, remarque.
5. V. la Vie de saint Ambroise même, c. 42.

retiré auprès de l'évêque d'Hippone. Il prit pour modèle la vie de saint Martin, par Sulpice Sévère (1); mais il n'arriva pas à atteindre l'élégance de son style. Lui aussi aspire à la concision afin de gagner l'attention du lecteur (2), et de l'enchaîner; on peut voir par là qu'il a aussi en vue un public qui n'a de chrétien que le nom. La tendance de son livre est d'abord l'édification; il veut montrer comment « la grâce de l'Esprit Saint » s'est manifestée dans son héros (3): c'est ce qu'il ne faut point oublier, si l'on veut bien apprécier cet opuscule. L'auteur enregistre brièvement, dans un ordre chronologique, les faits qui lui paraissent les plus importants dans la vie du saint. Parmi ces faits dont plusieurs, il est vrai, sont importants soit pour l'histoire centemporaine, soit pour caractériser saint Ambroise, se trouvent également tous les miracles qui s'accomplirent dans le saint lui-même ou par son intermédiaire, miracles qui devaient avant tout manifester la sainteté d'Ambroise. A part quelques accidents merveilleux qu'on remarque surtout dans la vie des grands hommes et qui donnent un attrait anecdotique spécial à leur biographie, ces histoires miraculeuses n'offrent aucun intérêt, ou plutôt n'en offrent qu'un seul : elles nous montrent bien ici, à l'occasion d'un homme d'une si grande signification historique, combien on prenait plaisir alors à cette foi aux miracles et comment par là se perdait tout sentiment pour la vraie grandeur humaine.

1. On y trouve même des concordances dans l'expression. V. du reste le début.

2. La phrase suivante est remarquable pour cette époque : « ...Breviter strictimque describam, ut lectoris animum etsi sermo offenderit, brevitas tamen ad legendum provocet » (c. 1). Cf. aussi c. 19 où le même motif lui fait omettre un document important, ce qui nous rappelle exactement les procédés de Ruffin.

3. V. c. 1 et 2.

CHAPITRE XVIII

CASSIEN

Il nous reste encore à parler d'un prosateur qui appartient à la fin de cette période et qui exerça une influence extraordinaire. Ses écrits se rattachent immédiatement aux ouvrages ascétiques de Rufin et de Sulpice Sévère, ainsi qu'à ceux de saint Jérôme lui-même. C'est l'auteur des livres *De Coenobiorum institutis* et des *Collationes Patrum*, JOANNES CASSIANUS (1). Ces deux ouvrages étaient principalement destinés à l'instruction, l'édification et l'entretien des moines ; ils furent recommandés par saint Benoît comme un vrai manuel de la vie monacale et érémitique, et, comme tels, hautement estimés pendant tout le moyen âge. Ils méritent néanmoins de trouver place dans une histoire générale de la littérature, abstraction faite même de cette importance, indirecte et immense, au point de vue ascétique. Ils durent, en effet, surtout à cause de leur genre de composition, avoir alors le plus grand intérêt pour les cercles des vrais chrétiens en général, qui regardaient comme un idéal la vie ascétique. — La patrie de Cassien, qui naquit probablement entre 360 et 370, est incertaine (2) ; Ampère pense qu'il était du sud de la Gaule et son opinion ne me semble pas complètement invraisemblable ; il a d'ailleurs composé ses écrits dans cette contrée. De bonne heure, il entra dans un cloître de Bethléem où il reçut sa première éducation religieuse (3). C'est ainsi que ce précepteur de la vie monacale

1. *Joannis Cassiani opera omnia cum amplissimis commentariis Alardi Gazaei* (éd. Migne). Paris, 1846, 2 vol. (*Patrologie* de Migne, XLIX). — Wiggers, *De J. Cassiano Massiliensi, qui Semipelagianismi auctor vulgo perhibetur, comment.* 3 *Dissertat*. Rostock, 1824, in-4.

2. D'autres ont déjà prouvé que la donnée de Gennadius (*De vir. ill.*, c. 61) « Cassianus natione Scytha » repose sur une erreur facile à expliquer. V. là-dessus, Wiggers, *op. c.*, p. 7.

3. V. notamment, *De coenob. instit.* III, c. 4 init.

a grandi, moine lui-même, parmi les moines. Le désir de connaître la patrie de la vie monastique, où était encore l'idéal de l'ascétisme, engagea ce jeune homme à entreprendre, en 390, en compagnie de son ami Germanus, le voyage d'Egypte. Il passa d'abord sept années dans la société des moines et anachorètes, qu'il vénérait comme des saints et qu'il recherchait dans tout le pays; ayant ensuite obtenu la permission de ses supérieurs de Bethléem, il y séjourna encore trois ans. Il se rendit ensuite à Constantinople, où il devint l'élève de saint Chrysostome, qui l'ordonna diacre. Après le bannissement de son maître, il alla à Rome en 405, dans son intérêt. Dix ans plus tard, nous le trouvons à Marseille, où il fonda deux cloîtres, d'après les modèles de l'Orient : un pour les hommes, et l'autre pour les femmes. Cet exemple et ses ouvrages qu'il ne commença à écrire qu'à cette époque, contribuèrent puissamment à la diffusion des cloîtres en Occident, surtout en Gaule et en Espagne. Après les ouvrages ci-dessus mentionnés, il composa encore contre Nestorius, en 430, les sept livres *De incarnatione Domini* : il ne paraît pas avoir survécu longtemps à leur achèvement (1). Sa réputation était si grande à sa mort qu'il a été honoré comme saint, spécialement à Marseille, jusque dans les temps présents.

Les deux ouvrages de Cassien cités d'abord, les seuls dont nous ayons à nous occuper ici, ont entre eux les rapports les plus intimes ; l'auteur, même dans le premier, renvoie souvent au deuxième, qu'il avait en vue. Le premier devait avoir pour titre : *De coenobiorum institutis et de octo principalium vitiorum remediis, libri duodecim*, au lieu du titre plus court, qui est en usage et que nous avons fait connaître. Ce titre complet a été évidemment donné à l'ouvrage par Cassien lui-même (2); seul aussi il en fait connaître tout le contenu.

1. Cela ressort des termes mêmes de Gennadius, qui dit, en citant cet ouvrage : « Et in his scribendis apud Massiliam et vivendi finem fecit Theodosio et Valentiniano regnantibus. »

2. Il dit, dès le début de la préface des dix premières *Collationes* : « Debitum quod beatissimo papae Castori in *eorum voluminum* praefatione promissum est, quae de institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis duodecim libellis digesta sunt. » Cassien cependant, en citant

Castor, évêque de Apta Julia (Apt), ville de la Gaule Narbonaise, voulait mettre à profit, dans l'intérêt d'un cloître qu'il venait de fonder, les connaissances que possédait Cassien sur les cloîtres de l'Orient, de la Palestine et de l'Egypte ; c'est donc pour répondre au vœu de l'évêque que Cassien composa son ouvrage. Dans les quatre premiers livres, il traite des Institutions et des règles de ces cloîtres ; les huit derniers sont consacrés à montrer, conformément à la tradition, l'origine, les causes et les remèdes des fautes principales qui menacent la vie monacale et érémitique (1). C'est ainsi que le premier livre, qui est très court, a pour sujet l'habillement extérieur du moine et son costume ; le deuxième traite des prières et des psaumes qu'on récitait en Egypte, pendant la nuit ; il nous fournit aussi des renseignements historiques importants relativement à la manière de psalmodier. Le troisième livre, de son côté, expose la manière canonique de réciter les prières et les hymnes pendant la journée, usage qui existait en Palestine et en Mésopotamie, mais qui manquait à l'Égypte ; l'auteur motive, à cette occasion, le choix des heures consacrées à la prière. Le quatrième livre nous fait le récit de l'admission, de l'épreuve et de la vie de ceux qui renonçaient au monde, et notamment des devoirs absolus de l'humilité, de l'obéissance et de la pauvreté. Comme exemples remarquables de ces vertus, l'auteur y cite des traits de la vie des Saints du désert ainsi que de celle de S. Jean, si célèbre à cette époque par son ascétisme (2).

Ce livre se termine par une courte récapitulation des degrés qui conduisent le moine à la perfection (3) ; l'absence d'une

l'ouvrage, en abrège le titre dans la forme énoncée plus haut. V. la préface de la deuxième partie des *Collationes*.

1. V. la préface, et cf. la lettre qui nous reste de Castor à Cassien.

2. Sa vie est également traitée en détail dans l'ouvrage : *Historia eremitica*. V. ci-dessus, p. 348.

3. Le passage me semble digne d'être cité, à cause de son intérêt et de son importance : « Audi ergo paucis ordinem per quem ascendere ad perfectionem summam sine ullo labore ac difficultate valeas. Principium nostrae salutis sapientiaeque secundum scripturas *timor Domini* est » (Proverb. 1). « De timore Domini nascitur *compunctio* salutaris. De compunctione cordis procedit *abrenuntiatio*, id est, nuditas et contemptus omnium facultatum. De nuditate *humilitas* procreatur. De humilitate *mortificatio voluntatum*

méthode rigoureuse dans l'exposition rendait cette récapitulation nécessaire. L'auteur passe ensuite à la considération des huit vices contre lesquels le moine doit « combattre, » et il consacre à chacun d'eux un livre spécial. Ce sont : l. V, *gastrimargia* ou *concupiscentia gulae*, la gourmandise ; l. VI, *fornicatio*, la luxure ; l. VII, *philargyria*, l'amour de l'argent ; L. VIII, *ira*, la colère ; L. IX, *tristitia*, l'abattement ; L. X, *acedia — taedium, sive anxietas cordis*, l'indolence ; l. XI, *cenodoxia*, la vanité ; l. XII, *superbia*, l'orgueil. Le classement semble avoir lieu d'après la difficulté à vaincre, vu que les vices les plus grossiers et, partant, les plus faciles à vaincre puisque la discipline extérieure du moine vient à son aide, sont placés en première ligne. Les trois premiers sont, en même temps, de telle nature, que la vie monastique suppose même la victoire, tandis que les derniers au contraire peuvent se développer avec la vie ascétique et dans elle. C'est ainsi que l'indolence (*acedia*) s'empare, surtout et de la manière la plus terrible, de l'ermite et du moine errant (vagi) dans le désert, particulièrement à l'heure de midi ; de là son nom de démon du midi (*meridianus daemon*). L'auteur, au livre X (c. 2), nous fait un portrait vivant de cette maladie de l'âme. L'activité, qui en est le principal remède, donne à Cassien l'occasion d'exalter le travail des moines d'Égypte (l. c., c. 22) qui non seulement s'entretiennent de leur travail, mais qui trouvent encore le moyen de fournir des vivres à autrui (1). Dans le livre onzième, Cassien nous expose, d'une manière détaillée et assez intéressante, quel ennemi terrible pour la vie monastique elle-même est la vanité : souvent ce vice à plusieurs faces, subtil et si varié, n'est pas même vaincu parce qu'on a triomphé de lui, mais se relève sous une autre forme et cherche, sous le masque de la vertu, à anéantir le vainqueur

generatur, mortificatione voluntatum extirpatur atque marcescunt universa vitia. *Expulsione vitiorum*, virtutes fructificant atque succrescunt. *Pullulatione virtutum* puritas cordis acquiritur. *Puritate cordis* apostolicae *charitatis perfectio* possidetur. » LV, c. 43.

1. Je n'ai trouvé qu'une seule fois et rapporté ici comme exception l'exemple d'un moine venu d'Italie et dont la seule occupation fût de copier des livres (l. V. c. 39) ; il ne savait pas faire autre chose, ainsi qu'il le dit lui-même.

(l. XI, c. 2), vu que cette victoire elle-même engendre encore la vanité. Le pire de tous les vices est l'orgueil (*superbia*); il est le premier par son origine, mais il fait néanmoins encore son apparition en dernier lieu sur le champ de bataille, et, le plus souvent, il s'attaque à ceux qui sont parfaits. Il se distingue des autres vices en ce qu'il ne fait pas seulement perdre sa vertu contraire, l'humilité, mais qu'il détruit en même temps toutes les vertus, étant la source primitive de tous les vices (l. XII, c. 3). Cette considération termine ce premier ouvrage où, dans un style facile et coulant, sinon partout correct, l'auteur traite son sujet d'une manière populaire, pratique et généralement intelligible, sans descendre jusqu'au fond des choses et sans se perdre aussi dans trop de détails.

L'ouvrage suivant : XXIV *Collationes Patrum* (1), est une suite et un supplément du précédent; il poursuit, il est vrai, un but plus élevé, mais la narration souffre souvent de la diffusion des détails. Ces *Collationes* sont des entretiens que Cassien et son ami Germanus, qui lui sert ordinairement de porte-voix, ont eus, comme le dit l'auteur, avec les anachorètes les plus renommés de l'Égypte; les discours de peu d'étendue des amis qui veulent seulement être instruits, ne font qu'amener les transitions du « Père, » lequel tour à tour les interroge ou répond à leurs questions, et ainsi les instruit. Ces vingt-quatre *Collations* ont été composées et publiées en trois parties ; chacune d'elles parut avec une dédicace ou préface particulière. L'auteur écrivit encore, à la prière de Castor, les dix premières, en 419, peu après l'achèvement de son premier ouvrage; mais il ne les publia qu'après la mort de cet évêque : les sept suivantes furent écrites en 428 et les sept dernières ne tardèrent pas à suivre (2). L'auteur lui-même, dans la préface des dix premières *Collations*, fait connaître le but de son travail et les rapports qu'il offre avec son précédent ouvrage :

1. Le titre primitif était peut être : *Summorum patrum*, car c'est ainsi du moins que Cassien cite, dans la préface, le recueil des dix premières *Collations*.

2. V., pour la fixation du temps, Wiggers, *op. c.*, p. 25 sq. — La préface de la première partie annonce déjà les sept dernières *Collations* comme « emittendae. »

la difficulté de la nouvelle entreprise est, remarque-t-il, d'autant plus grande, que la vie érémitique est au-dessus de la vie claustrale, et la contemplation de Dieu au-dessus de la vie active des communautés de moines. L'ouvrage précédent, continue-t-il, traite du culte extérieur et visible des moines; celui-ci, de la tenue (*habitus*) invisible de l'homme intérieur; des prières canoniques, il va passer aux prières éternelles, afin que celui qui aura appris, en lisant le premier ouvrage, à châtier les vices de la chair, apprenne maintenant, selon les instructions des Pères, par la contemplation d'une pureté déjà divine, ce qu'il faut faire au sommet de la perfection. Ces *Collations*, destinées à la lecture spéciale des moines et des ermites, ont donc pour but de montrer le chemin qui conduit à l'idéal de la vie ascétique. Là, sont discutées par les Saints du désert les questions les plus importantes de cette vie idéale; ils font aussi bien appel à leur esprit spéculatif qu'à leur expérience de la vie, en sorte que l'auteur nous met devant les yeux, avec des déductions philosophiques, les doctrines morales de la vie pratique qu'il illumine souvent d'exemples frappants, encadrés dans des récits légendaires. C'est là, pour ainsi dire, une haute école de la vie monastique. La *Collation* I, par exemple, traite, dès le début, *De monarchi intentione ac fine;* la *Coll.* XIX, *De fine caenobitae et eremitae;* les deux états y sont comparés l'un avec l'autre. Dans la *Coll.* III, *De tribus abrenuntiationibus*, il est parlé du renoncement aux biens terrestres, aux passions, au monde présent, renoncement qui fait la base de la vie monastique. La XI[e] *Coll.* a pour titre : *De perfectione;* la XV[e], *De charismatibus divinis* (où l'on trouve maints récits miraculeux); la XIV[e], *De spiritali scientia*. Dans cette dernière, l'auteur parle spécialement de la science élevée de la Bible et il admet (c. 8) une quadruple explication : historique, tropologique, allégorique, anagogique. Le sujet de la *Coll.* IX est la prière; l'auteur en examine l'essence et les genres divers, etc. La *Coll.* V traite à nouveau des huit vices principaux; elle montre la relation intime de l'autre (1).

1. Citons ici encore, comme très intéressante pour l'histoire extérieure de a vie monastique, la *Coll.* XVIII : « De tribus antiquis generibus monachorum et quarto nuper exorto. » Ce sont : les Cénobites (les moines par excel-

Dans cet ouvrage, l'auteur se meut donc dans une sphère plus élevée que dans l'ouvrage précédent; l'esprit spéculatif dont il est rempli montre comment les ermites célèbres d'Égypte sont restés fidèles aux études chrétiennes-philosophiques toujours en honneur à Alexandrie.

Dans cet ouvrage, surtout dans la *Coll.* XIII, *De protectione Dei* (ce qui veut dire ici *gratia Dei*), Cassien combat l'opinion de saint Augustin sur le péché originel et sur la prédestination. Il devint par là un des premiers représentants du semipélagianisme, qui trouva particulièrement en Gaule tant d'écho. Ce qui nous intéresse ici surtout, c'est que, par le caractère spéculatif de plusieurs de ses *Collations*, Cassien montra aux cloîtres la valeur d'une éducation intellectuelle plus élevée et des études scientifiques. Grâce à lui, les cloîtres devinrent, dans la suite, en Occident, un asile pour la science et pour la littérature.

lence; les Anachorètes, les Sarabaïtes qui ne s'astreignent à aucune règle claustrale (V. là-dessus c. 7), et une nouvelle variété des Ermites (V, c. 8).

LIVRE TROISIÈME

DEPUIS LA MORT DE SAINT AUGUSTIN JUSQU'A L'ÉPOQUE DE CHARLEMAGNE

LIVRE TROISIÈME

DEPUIS LA MORT DE SAINT AUGUSTIN JUSQU'A L'ÉPOQUE DE CHARLEMAGNE.

INTRODUCTION

Nous avons vu, dans la période précédente, que la littérature chrétienne-latine développa en prose et en poésie des formes spéciales pour exprimer les pensées et les sentiments chrétiens: c'est que le christianisme s'était assimilé la culture esthétique de l'antiquité. Développées aussi, il est vrai, sous l'influence de la littérature chrétienne grecque, ces formes servirent de modèle aux temps à venir. L'histoire biblique, racontée en hexamètres, vint se dresser en face de l'épopée nationale romaine, de l'épopée mythologique et historique d'un Virgile et d'un Lucain, et devint l'épopée chrétienne; la poésie didactique de Prudence aborda les questions dogmatiques les plus importantes et fit un pendant à la poésie philosophique de Lucrèce. Les œuvres de saint Paulin en l'honneur de saint Félix sont un produit de la poésie narrative et descriptive. On s'adonne à l'épigramme, sous toutes ses formes; l'épître n'est pas non plus délaissée; la satire même est cultivée et quitte sa forme apologétique. La poésie lyrique chrétienne apparaît, avec un caractère varié, dans la poésie des hymnes, soit qu'elle revête la forme populaire de la chanson, soit qu'elle s'élève à la forme de l'ode horatienne et emprunte les ornements d'un mètre artistique; on la voit même marier l'élément lyrique à l'élément épique et fournir ainsi le modèle de la romance nouvelle. Cette époque offre donc à notre admi-

ration une grande richesse de genres, en poésie. Parmi eux, plusieurs ont même un haut degré d'originalité ; tel est le genre épico-lyrique, et telle est encore l'allégorie didactique, arrivée, dans la *Psychomachie* de Prudence, à son plus haut développement. Dans la prose elle-même, où s'affirmèrent assurément de plus nombreux ouvriers, nous avons vu tous les domaines cultivés avec plus ou moins de succès. L'éloquence de la chaire, qui remplace ici l'éloquence du forum, se développa sous les formes les plus diverses : elle expliqua la Bible, le dogme, la morale et s'empara de l'enseignement général ; l'oraison funèbre entra dans ses attributions, et, avec elle, le sermon comminatoire, ou mercuriale, qui empiète sur le terrain politique. Nous y trouvons, de plus, les recherches spéculatives sous forme de traité ou de dialogue, ainsi que les écrits didactiques consacrés à exposer la morale et la philosophie populaire ; la polémique appliquée à la défense comme à l'accusation ; le genre épistolaire sous tous ses aspects ; la chronique et l'histoire universelle, l'histoire ecclésiastique, l'histoire littéraire, la biographie et l'autobiographie, auxquels confine la légende qui grandit dans le domaine de la poésie. Les considérations les plus importantes sur la philosophie de l'histoire y trouvèrent elles-mêmes place.

C'est seulement sous l'influence de la culture gréco-romaine et de l'Orient que la littérature chrétienne-latine avait pu parvenir à cet apogée de grandeur : l'Empire romain les embrassait toutes deux ; elles contribuèrent à développer dans la société chrétienne une foule d'idées nouvelles. Et, en même temps, le combat qui avait lieu entre des éléments incompatibles dans l'éducation, et le danger moral qui résultait de cette lutte, avaient amené un rehaussement extraordinaire dans la vie de l'âme. Il faut signaler une autre cause de cet essor littéraire ; c'était le souvenir, si vivace encore et si puissant dans les esprits, de l'antiquité, dont la forme littéraire s'imposa non seulement à la reconnaissance, mais encore à l'imitation des chrétiens. Toutefois, après la mort de saint Augustin, ces éléments qui avaient fait la grandeur des lettres chrétiennes, disparurent peu à peu. Aussi, pouvons-nous distinguer deux époques dans la littérature de cette période. Dans

la première, qui embrasse environ un siècle, se manifeste encore un assez grand mouvement littéraire. Nous ne voyons pas, il est vrai, se produire des idées nouvelles importantes (d'autant moins que la force de l'autorité et la tendance hiérarchique deviennent de plus en plus puissantes dans l'Église), mais les idées de l'époque précédente, celles de saint Augustin surtout, qui pénètrent maintenant la société chrétienne aux prises avec le pélagianisme, continuent à alimenter ce siècle des Épigones et à lui donner une impulsion vers des créations nouvelles. On voit en même temps la dispute sur les deux natures du Christ, qui a révolutionné l'Orient, faire sentir jusqu'en Occident ses contre-coups ; le sentiment romano-antique lui-même, dont la forme esthétique de la culture grecque était devenue une partie intégrante, se maintient toujours encore dans un certain degré, quels que soient les coups qu'on lui porte ; mais les cercles de la société dans lesquels il se trouva se resserrent de plus en plus. Déjà les Germains inondent l'Empire tout entier ; ils s'y établissent, soit d'une manière paisible et conforme aux traités, comme les Goths, soit d'une manière violente et en conquérants, comme les Vandales. Ces derniers portent un coup mortel à la culture romaine, en Afrique ; ses représentants en effet, le clergé et la noblesse romaine, se voient atteints par une persécution cruelle ; dépouillés de leurs richesses, ils sont décimés par le supplice, la fuite ou l'exil. Dans les contrées soumises aux Goths, une guerre sourde continue à régner entre la population germaine et la population romane, et cet état de choses est non seulement l'œuvre de la barbarie, mais aussi celui de l'arianisme qui avait creusé, entre les deux populations, un abîme infranchissable.

Ce manque de sécurité dans les rapports de la vie publique, la pression matérielle et morale qu'exerçait déjà toute seule la présence de cet élément étranger de population, devait forcément entraver les progrès de la culture et ceux surtout de la littérature des populations romanes. Mais, d'autre part, même après la déposition du dernier Auguste de l'Empire romain d'Occident, l'idée de l'Empire romain universel était toujours vivace en Italie, en Gaule et en Espagne : rien ne paraissait

changé, si ce n'est qu'on s'imaginait maintenant le pouvoir concentré entre les mains des empereurs byzantins. Le peuple roman se regardait toujours comme le peuple dominateur. L'idée de l'éternelle domination de Rome, jusqu'au retour du Christ, avait été adoptée et consacrée par l'Église et par ses docteurs. La fierté des Romans des classes élevées était encore complète en face des Barbares hérétiques et plus ou moins étrangers à la civilisation ; dans le domaine social du moins, c'étaient les vaincus qui étaient les vainqueurs. Les Germains le reconnaissaient sans peine, et c'était là un signe de leur propre civilisation : ils montraient (les Goths notamment) le plus grand respect pour la culture antique dont l'État romain en décrépitude était le représentant; et celui-ci, malgré tout, leur en imposait encore autant que cette culture. C'est ainsi que les Goths laissèrent, autant que possible, subsister dans leurs royaume la constitution romaine : les Romans conservèrent leurs droits et, à peu de changements près, leur constitution et leur administration municipales. Le même royaume réunissait en même temps deux États et deux peuples, les Goths et les Romans, et le seul vrai souverain de ce royaume était le roi allemand, tandis que longtemps encore l'empereur romain en fut uniquement le souverain idéal. Les lois, la langue, la foi et les mœurs des Germains formaient comme une barrière entre eux et les Romans; ces derniers trouvaient même, dans leur coutume et dans leur loi, une défense encore expresse de contracter avec eux des unions matrimoniales. Parmi les conseillers les plus influents du roi lui-même, on voyait des Romans. Dans cette première époque de notre période, laquelle s'étend jusqu'à l'an 530 environ, les antiques écoles traditionnelles subsistaient toujours; on les trouvait dans l'empire des Ostrogoths et dans celui des Visigoths, c'est-à-dire en Italie, dans le midi de la Gaule et en Espagne, et, par conséquent, dans ces contrées de l'Occident où, abstraction faite de l'Afrique, la culture antique avait trouvé son meilleur asile et où la nouvelle littérature chrétienne-latine était en même temps cultivée; bien plus, elles avaient encore, du moins en Italie, la protection de l'État. Les rois goths, qui se romanisèrent plus ou moins, professè-

rent une grande estime pour l'éloquence romaine ; rhéteurs et grammairiens furent encore l'objet de plus d'une faveur ; aussi ne dédaignèrent-ils pas non plus de flatter tous les souverains, même quand ils étaient barbares.

Mais, au commencement de la deuxième époque, cet état des choses changea complètement de face et cette modification devint funeste à la culture antique. Des Alpes à la Sicile, l'Italie, qui était sa patrie en Occident, est bientôt désolée par une guerre pleine de vicissitudes qui dura près d'un quart de siècle (535-554) et qui éclata, peu après la mort de Théodoric le Grand, entre la Rome orientale (Byzance) et les Goths. L'Italie eut d'autant plus à souffrir que la population romane avait, soit en secret, soit publiquement, pris parti pour Byzance et provoqué ainsi la vengeance des Goths ; d'autre part, Byzance soumit même cette contrée, arrachée aux Goths, à des impôts plus écrasants que ne l'avaient fait ces derniers. L'Italie descendit au rang d'une simple province de l'Empire romain d'Orient pour devenir en grande partie, quinze ans plus tard, la proie d'une autre tribu germaine plus inculte encore, celle des Langobards. C'est à cette heure seulement que les anciens dominateurs du monde deviennent les esclaves des Barbares ; ceux-ci traitèrent ce pays comme des conquérants impitoyables, quoique Rome elle-même, Ravenne et les villes maritimes les plus importantes restassent encore sous l'autorité de Byzance. Les pertes matérielles qui affligèrent ce pays furent d'autant plus grandes, que la guerre entre les Langobards et Byzance était continuelle. La papauté seule fit survivre le souvenir de l'antique grandeur de l'Italie et de Rome (1).

Depuis 535, la Gaule se trouvait presque tout entière entre les mains des Francs ; après avoir déjà, en 486, mis fin à la domination romaine au nord de la Loire, ils avaient, depuis les dix premières années du VIe siècle, arraché le pays du sud

1. Déjà, en 430, saint Prosper d'Aquitaine annonce ce changement des choses dans les vers remarquables de son poème *De ingratis* (v. 51 sq.) :

Sedes Roma Petri, quae pastoralis honoris
Facta caput mundo, quidquid non possidet armis
Religione tenet.

de la Loire aux Visigoths et celui du sud-est aux Burgondes; en 534, ils réunirent au leur ces empires, et, deux ans plus tard, Byzance elle-même reconnut leur souveraineté sur la Gaule. Quoique ce changement de la domination germaine dans le sud de la Gaule atteignît peu les institutions politiques et les laissât subsister telles qu'elles étaient auparavant; quoique les Romains n'en éprouvassent aucun dommage matériel, cependant, le sentiment antique et romain devait enfin complètement disparaître et chercher un asile dans l'Église catholique. Les rapports de ces conquérants Francs, en effet, étaient tout autres vis-à-vis des Romans que ne l'avaient été ceux des Visigoths; ces derniers ne s'étaient emparés du pays qu'à titre d'alliés de Rome, et il leur avait été même cédé par elle en partie volontairement. Ce fut avec le plus grand succès que l'Église catholique accorda sa protection à la nationalité romane; c'était elle qui avait facilité la victoire des Francs; dès le début, ceux-ci étaient devenus ses fils; elle avait, depuis longtemps déjà, fait avec eux une alliance secrète contre les Visigoths et les Burgondes, qui étaient ariens; les Francs jouaient donc, vis-à-vis des autres nations germaines de la Gaule, presque le même rôle que Byzance avait joué pour l'Italie et l'Afrique. Au point de vue religieux et chrétien, ils furent salués comme des libérateurs par les Romans du sud de la Gaule, tandis qu'au point de vue national, ils ne faisaient que consolider la domination des Barbares, en la rendant même plus humiliante et plus manifeste. Sur le terrain neutre de l'Église catholique, qui s'élevait au-dessus des contrastes nationaux, mais qui, en fait, appartenait tout spécialement au romanisme par suite de l'assimilation des éléments de la culture gréco-romaine, la nation romane put conserver la suprématie et exercer même sur la vie politique la plus grande influence. Et c'est ainsi que nous voyons, comme à l'époque de la domination des Visigoths en Gaule, des Romans de qualité quitter la vie politique pour occuper des sièges épiscopaux, qui, sous les Francs, deviennent en partie l'apanage de certaines familles sénatoriales. — En Espagne, les rapports de l'époque précédente subsistent encore, et quoique le catholicisme y éprouve de violentes persécutions passagères, comme

sous le roi Léovigilde, le romanisme trouve pourtant en lui son principal appui; bien plus, avec la conversion (586) de Reccarède, fils de Léovigilde, à l'Église orthodoxe (exemple qui fut suivi par les Goths), l'influence du clergé catholique sur l'État devint très considérable, de sorte que la *romanisation* des Visigoths s'accomplit bien plus rapidement que celle des autres peuplades germaines.

Sous l'influence de l'Église catholique, la fusion des nationalités d'où devaient sortir les nouveaux peuples de l'Occident, achève de faire disparaître l'antique sentiment de la nationalité romaine; les Germains l'avaient déjà brisé, au point de vue politique, et le christianisme, qui pénètre toujours plus profondément les peuples, le détruisit de fond en comble, au point de vue moral. Politique et morale marchent donc de pair et leur action est réciproque. Alors s'élèvent et s'ouvrent les écoles ecclésiastiques, surtout les écoles des monastères; elles prennent de plus en plus la place des anciennes écoles profanes, lesquelles disparaissent, à quelques rares exceptions près, dans cette deuxième époque. La culture antique est obligée de se retirer complètement sous l'aile de l'Église, qui lui accorde un asile protecteur et parvient à la sauver notamment dans plusieurs cloîtres. C'est là aussi que la littérature de l'antiquité se réfugie, en grande partie; les œuvres s'y multiplient même, au moyen de copies nouvelles; mais la science antique ne pénètre toutefois dans de plus grands cercles, que sous une forme modifiée par l'Église, soit à l'aide de l'école, soit au moyen d'ouvrages encyclopédiques. Sous cette forme seulement, elle était alors compréhensible pour ces cercles et leur offrait quelque attrait; et c'est seulement ainsi qu'elle fut conservée aux siècles à venir. Ainsi se gardent les fruits, à l'aide seulement d'une mixture hétérogène, qui, à la vérité, en change essentiellement le goût.

La littérature n'a, dans cette époque, et spécialement à partir du VIIe siècle, que très peu de représentants. Il est possible que nombre de ses produits se soient perdus; mais, il n'en est pas moins certain qu'ils méritaient ce sort. Non seulement l'éducation nationale avait en général baissé considérablement dans les pays qui jusque-là avaient cultivé la littérature chré-

tienne-latine, mais il n'y avait plus les influences favorables du dehors; bien plus, celles qui se faisaient sentir étaient toutes pernicieuses. Au point de vue dogmatique, l'Église catholique était parvenue à son but; il n'y avait plus que les intérêts pratiques qui la poussaient à maintenir sa position extérieure en face des puissances ennemies, — comme l'arianisme des Visigoths, celui des Longobards et enfin Byzance, — ou bien à étendre sa domination sur les Barbares encore païens. Sous le rapport politique, il y avait les combats et les luttes intérieures qui ne prenaient jamais fin en Italie et en Gaule; à cela vint s'ajouter, pour l'Espagne, au commencement du VIIIe siècle, l'invasion des Arabes, qui arracha presque entièrement ce pays au christianisme. La littérature de cette époque serait encore plus pauvre, et la continuité de son développement même aurait semblé interrompue, si le christianisme n'avait conquis de nouveaux territoires, d'où surgirent bientôt des apôtres inspirés, qui, emportés par un enthousiasme plein de fraîcheur et de jeunesse, s'emparèrent de la culture antique transmise par l'Église et se sentirent entraînés à la remanier et à la répandre à leur tour : je parle des Irlandais et des Anglo-Saxons. Après que saint Patrice eut, vers 430, introduit le christianisme en Irlande, le pays se couvrit rapidement de cloîtres où les plus hautes classes, la noblesse et les Druides, se livrèrent en même temps avec enthousiasme à l'ascétisme et à la sagesse de la nouvelle religion : la vocation des Druides embrassait aussi la culture de la science nationale et celle du culte. Ces moines irlandais rapportèrent alors, surtout à partir de la fin du VIe siècle, l'amour de l'ascétisme et la culture littéraire sur le continent, en Gaule, en Germanie et même dans l'Italie supérieure. Ils y fondèrent des cloîtres comme Luxeuil, Saint-Galles, Bobbio, etc., qui devinrent, pour les siècles suivants, les sanctuaires les plus importants de la culture intellectuelle. Vers la même époque, des Bénédictins de l'Italie, envoyés directement par le Pape, commencèrent la conversion des Anglo-Saxons : les Irlandais y participèrent, et leur transmirent, à eux aussi, leur amour de l'ascétisme et de la science. La jeune Église anglo-saxonne resta en relation suivie avec l'Italie : c'est

ce qui la protégea contre la partialité de l'Église irlandaise. Ainsi, à partir des trente dernières années du VII[e] siècle, les moines anglo-saxons, suivant l'exemple de leurs maîtres, les moines irlandais, se consacrèrent comme eux aux missions et dépassèrent bientôt la gloire de ces maîtres. La science ecclésiastique elle-même, qu'ils avaient reçue d'eux en grande partie, produisit chez les Anglo-Saxons des fruits bien plus riches : ce sont les Anglo-Saxons qui, dans les temps les plus sombres, continuent d'une manière remarquable la littérature chrétienne-latine et lui conservent la vie pour la transmettre plus tard au siècle des Carlovingiens; ce sont eux en même temps qui, les premiers parmi les nouveaux peuples de l'Occident romano-germain, héritiers et représentants de la culture universelle, produisent une littérature nationale.

On peut voir clairement par là comment cette période de la littérature chrétienne-latine est une période de transition dans l'histoire de la littérature universelle; considérée à ce point de vue, la deuxième époque surtout offre un grand intérêt historique. Un trait nouveau et qui lui est particulier, un trait qui se rattache immédiatement à son caractère général et se manifeste déjà vers la fin de la première époque de cette période, consiste dans l'influence qu'exerce sur la littérature chrétienne-latine l'élément populaire germanique et celtique : cette influence doit être attribuée soit aux matières de certains ouvrages, soit aux auteurs qui appartiennent à ces nationalités ou qui, du moins, écrivent sous leur inspiration. Par là cette littérature des Épigones acquit les éléments d'une vie nouvelle et pleine de fraîcheur. Il y a dans cette deuxième époque de notre période, une particularité qui ne se rattache pas moins à son caractère général, c'est, pour m'exprimer brièvement, la vulgarisation de la littérature chrétienne-latine, c'est-à-dire de certaines de ses branches qui seules pouvaient être popularisées en se prêtant à la transmission orale, comme l'hymne, le sermon et la légende (1).

1. Ozanam, *La civilisation au cinquième siècle.* — *La civilisation chrétienne chez les Francs.* OEuvres, 2[e] éd., *Paris*, 1855. Tom. I et II, IV. — Dahn, *Die Könige der Germanen.* Vol. I-VI. Munich, 1861, sq.

CHAPITRE PREMIER

SAINT PROSPER

Nous passons maintenant à l'étude des productions littéraires de cette période et, en premier lieu, à l'étude de celles de sa première époque. Nous pouvons, du moins, en général, séparer la poésie de la prose, car il arrive rarement de rencontrer un auteur qui ait acquis, dans les deux domaines à la fois, une célébrité littéraire. Nous commençons par la poésie, qui, à la vérité, ne se meut pas en dehors de la sphère ouverte dans la période précédente, mais qui offre néanmoins quelques ouvrages assez originaux. A la tête des poètes se présente, dans l'ordre chronologique, un auteur qui a plus écrit en prose qu'en vers, mais dont les ouvrages en prose, à l'exception d'un seul, n'ont ici aucun intérêt pour nous. Quelque prosaïque que fût sa nature, ce n'est pourtant que dans ses productions poétiques qu'il a réussi à montrer une certaine originalité. C'est S. Prosper d'Aquitaine (1). Par lui, cette période se rattache vraiment à la période précédente. Zélé partisan et élève de saint Augustin, c'est-à-dire instruit par ses écrits (2), il poursuivit avec passion la lutte de ce Père de l'Église contre le pélagianisme. Il chercha à découvrir cette erreur dans l'opinion intermédiaire qui prévalait alors dans le sud de la Gaule sur les rapports entre la grâce et le libre arbitre ; il tourna ses armes contre un homme donc l'influence était fort considé-

1. *Sancti Prosperi Aquitani opera omnia ad mss. codd., nec non ad edit. antiquiores et castigatiores emendata,* etc. Paris, 1711. In-fol (édité par Le Brun et Mangeaut). — *Prosperi Aquitani de gratia Dei et libero arbitrio hominis et praedestinatione sanctorum opera omnia. Editio emendatiss. et variis lectionibus praecipue ex codd. mss. Vatican. curavit P. F. F.* (*Petrus Franciscus Fogginius*). Rome, 1758 ; ensuite Venise, 1786. — Wiggers, *Op., cit.* (V. plus haut p. 340. Rem. I).

2. Il ne le connaissait pas personnellement. V. le début de sa lettre *ad Augustinum.*

rable en Gaule, Cassien, qui, dans une de ses *Collations*, avait développé cette opinion, ainsi que nous l'avons fait remarquer précédemment. Nous avons très peu de dates certaines sur la vie de saint Prosper ; heureusement, celles que nous avons se rapportent immédiatement à son action comme littérateur. C'était un laïque savant qui avait étudié avec beaucoup de succès dans les écoles de sa patrie, toujours florissantes et à la tête du mouvement littéraire (1). S'étant fixé dans la Provence, apparemment à Marseille, c'est vers l'an 428 qu'il apprend d'abord, par un écrit de saint Augustin, à connaître le semi-pélagianisme, qui s'étendait dans le sud de la Gaule.

Cette circonstance le détermina à écrire deux ouvrages qui avaient pour but de faire connaître sa doctrine : *De praedestinatione sanctorum* et *De dono perseverantiae*. Peu de temps après, Prosper se met lui-même en campagne contre les adversaires de l'augustinisme dans une série d'écrits dont l'un des premiers, sinon le premier même, est son poème *De ingratis*, composé entre 429 et 430, avant la mort de saint Augustin. Parmi ses écrits polémiques en prose, le plus remarquable est celui qu'il écrivit deux ans plus tard contre Cassien : *De gratia Dei et libero arbitrio*, et qui porta ensuite un sous-titre, *contra Collatorem*, d'après lequel seul il est souvent cité. Nous devons encore noter, parmi ses ouvrages dignes de remarque, les suivants : d'abord, un recueil de presque quatre cents sentences des œuvres de son maître (*Sententiarum ex operibus Augustini delibatarum liber*) ; c'est, en même temps, comme une Somme de la théologie de ce Père ; le livre est remarquable, même au point de vue de l'histoire littéraire, parce qu'il est, en Occident, le premier dans un genre qui devait provoquer, au moyen âge, des ouvrages importants comme ceux de Pierre Lombard. Ce recueil engagea saint Prosper à écrire ensuite un livre d'Epigrammes. Enfin il composa également une chronique universelle, se rattachant à celle de saint Jérôme et dont nous parlerons plus loin. Il mourut, selon toute apparence, en l'an 463 (2).

1. C'est ainsi que Gennade l'appelle : (*De vir ill.*, c. 84) « Sermone scholasticus. »

2. La *Chronique* dans sa dernière édition (v. plus loin) se terminant à

Le poème *De ingratis*, qui comprend un peu plus de mille hexamètres, est écrit, ainsi que le poète l'annonce lui-même dans une courte préface de cinq distiques, contre les semi-pélagiens de la Gaule méridionale; il voyait revivre en eux le Pélagianisme ; de là, le titre : *Ingrati*, qui a un double sens et ne signifie pas ici seulement les ingrats, mais les contempteurs de la grâce (1). Le poème est divisé en quatre parties, dont la première fait rapidement l'historique du pélagianisme et montre sa condamnation par l'Église d'Occident et sa nouvelle réapparition. A l'aide d'une insinuation qui semble perfide, le poète identifie ensuite le semi-pélagianisme avec le pélagianisme, en prêtant la parole aux partisans de ce dernier et en leur faisant réclamer, comme un acte de justice, la condamnation des semi-pélagiens ou leur propre admission dans le giron de l'Église. Dans les trois autres parties du poème, l'auteur expose la doctrine semi-pélagienne, ses différences comme aussi ses liens de parenté avec le pélagianisme, et il cherche ensuite à la réfuter. Le contenu de l'ouvrage étant purement dogmatique, je renonce à en donner une analyse plus détaillée, et cela, avec d'autant plus de plaisir, que l'esprit d'intolérance religieuse qu'on est porté à y voir, nous est antipathique de nos jours. Ici, comme toujours, cet esprit, est intimement uni à une soumission passive de l'autorité (2) ; il se montre dans une polémique écrite en partie contre le sens commun. En général, les détails sont aussi peu poétiques que le fonds de l'ouvrage : le tout n'est qu'une versification, habile pour cette époque, d'une querelle théologique ; c'est écrit, on

l'année 455, on peut bien conclure que l'auteur ne vécut pas longtemps après, sans quoi il l'aurait certainement continuée. De plus, Marcellinus Comes, dans sa *Chronique*; parle de saint Prosper à la date de 463 (v. Ronc., p, 295), d'où l'on semble en droit de conclure que ce fut là l'année de sa mort.

1. Dans les éditions, à cause des manuscrits, le titre est souvent : Περὶ ἀχαρίστων, id est, *de ingratis*. Peut-être saint Prosper n'avait donné originairement à son ouvrage que le titre grec, d'après le procédé de Prudence (*Peristephanon*) ; mais, dans la préface (v. 3), il montre déjà la traduction de l'expression grecque ; on y lit, en effet « Adversum *ingratos*... centenis decies versibus excolui. »

2. Il la met elle-même en avant dans la première partie, où l'on trouve également un éloge enthousiaste de saint Augustin. V. 103 sq.

ne saurait le nier, dans un langage énergique où l'auteur a çà et là profité avec succès de la liberté et de la richesse du style poétique du Latium. Mais nulle trace de conception poétique dans cette matière : c'est à peine si l'on y trouve un ou deux tableaux développés. Ce poème polémico-didactique est donc bien inférieur à ceux de Prudence.

Le fonds de ce poème est emprunté aux écrits de saint Augustin, que saint Prosper a en partie utilisés littéralement; c'est là aussi le procédé qu'il a employé, avec des proportions plus grandes encore, dans le livre des Épigrammes : *Épigrammatum liber*, composé vers l'année 450 (1), pour faire suite au recueil des Sentences puisées dans les ouvrages de saint Augustin. Un certain nombre de ces épigrammes ne sont que la reproduction, en distique, de ces sentences. Le livre contient un peu plus de cent épigrammes (2). Ces poèmes eux-mêmes ne s'élèvent pas au-dessus de la sphère purement technique d'une versification plus ou moins habile (3).

CHAPITRE II

POÈMES SUR LA GENÈSE

Nous possédons deux poèmes de la même époque, c'est-à-dire du milieu du ve siècle, qui s'occcupent, l'un et l'autre, en vers hexamètres, de l'histoire biblique de l'Ancien Testament, ou plutôt, d'une partie du premier livre de Moïse. Ils se rattachent par conséquent aux œuvres de Juvencus. L'un,

1. L'Épigramme 64 (65), v. 9 sq. indique l'époque du conflit d'Eutichès :
Hinc verbum carni insertum carnemque receptans
Nec *se confundit* corpore, nec geminat.

2. Le nombre varie, parce que quelques épigrammes ont été divisées en deux ou même en un plus grand nombre de parties.

3. Nous possédons encore de saint Prosper trois autres épigrammes dont la plus originale : *Epitaphium Nestorianae et Pelagianae haereseon*, n'est pas sans malice.

intitulé *Metrum in Genesim* (1) est un tout petit poème de cent quatre-vingt-dix-sept hexamètres; précédé d'une dédicace de trois distiques, il est adressé au pape Léon. Attribué autrefois à tort à saint Hilaire de Poitiers, et mis, aujourd'hui, sur le compte de saint Hilaire d'Arles, ce poème doit, en tout cas, être l'œuvre d'un Hilaire quelconque. Le sujet principal est la création du monde; le péché orignel et ses suites, qui atteignent la nature elle-même (2), et le déluge, après lequel surgit une race meilleure. Les matières bibliques sont traitées avec la plus grande liberté et l'auteur ne s'attache jamais immédiatement au récit de la Sainte Écriture. Ce poème n'est pas dépourvu d'inspiration et de mouvement; le poète s'y sert fréquemment de l'apostrophe, surtout lorsqu'il s'adresse à Dieu. Par là nous voyons, en quelque sorte, l'élément lyrique se marier à l'élément épique. — Maints traits du reste laissent facilement reconnaître que le poète, en composant son poème, avait devant les yeux le premier livre des *Métamorphoses* d'Ovide, dont la narration répond assez à la sienne.

Le deuxième de ces poèmes, beaucoup plus considérable, offre un tout autre caractère. Ce sont les trois livres : *Commentarii in Genesim* (3), de CLAUDIUS MARIUS VICTOR. On croit retrouver cet auteur dans « Victorinus, » ou bien, d'après d'autres missels, dans « Victorius », dont parle Gennade, au chapitre 60 de son livre si souvent cité; Gennade l'appelle *Commentateur de la Genèse :* à mon avis, cette opinion n'est pas dénuée de fondement (4). D'après cela, notre auteur serait

1. Dans la plupart des éditions des œuvres de saint Hilaire de Poitiers, surtout dans celle de Maffei (v. plus haut, p. 147), et dans celle d'Oberthür, Wurzbourg, 1785, tome IV.

2. V. 174, pensée qui se trouve aussi dans Prudence, v. plus haut p. 295.

3. Dans *Opera et fragmenta veterum poetarum latinorum ed. M. Maittarius*, Londres, 1713, in-fol., vol. VII. — La lettre (*Epistola*) se trouve dans les *Poetae latini minores* de *Wernsdorfs*, tome III, p. 103 sq.

4. Il est dit, dans le ch. de Gennade : « Victorinus, rhetor Massiliensis, ad filii sui Etherii personam commentatus est in Genesim, i. e., a principio libri usque ad obitum Patriarchae Abrahae tres diversos (d'après deux mss., *quattuor* versuum ou versu) edidit libros, christiano quidem et pio sensu, sed utpote saeculari litteratura occupatus homo, et nullius magisterio in divinis scripturis exercitatus, levioris ponderis sententiam figuravit. Moritur Theodosio et Valentiniano regnantibus. » Le jugement de Gennade est lui aussi bien concluant.

un rhéteur de Marseille, mort sous Théodose II et Valentinien III; il aurait dédié son ouvrage à son fils. Il semble ressortir de son poème, qu'il fut laïque et professeur. Quelques additions hardies et profanes trahissent déjà le laïque; on pourrait retrouver le professeur dans cette circonstance que l'ouvrage, ainsi que le dit expressément la préface (1), était d'abord composé pour la jeunesse : avec cela, la dédicace à son fils, dont parle Gennade, cadrerait très bien. Cette préface de cent vingt-six hexamètres est une hymne à Dieu : le poète y exalte le Tout-Puissant qui, par sa bonté, a créé le monde dont il n'avait pas lui-même besoin ; un ange (Lucifer) fut l'auteur du mal par suite du libre arbitre, que le poète ne fait pas condamner, parce qu'on en abuse ; Adam lui-même n'est pas davantage condamnable, puisque Jésus-Christ a complètement réparé sa faute : c'est plus, en effet, de vaincre la mort que de ne pas la connaître. Le poète implore ensuite l'assistance divine pour son ouvrage; il demande pardon à Dieu, si la mesure lui a fait commettre des inexactitudes dans la disposition ou l'expression, et s'il n'a pas toujours rencontré le sens de l'Écriture; puisse sa foi ne pas courir le risque d'être jugée d'après ces défauts.

Le premier livre, qui comprend cinq cent vingt-trois hexamètres, va jusqu'à l'expulsion d'Adam et Ève du paradis, et embrasse par conséquent les trois premiers chapitres de la Genèse; le deuxième se compose de quatre cent soixante hexamètres et va jusqu'au sacrifice de Noé exclusivement ; il comprend les ch. 4-8, v. 19 ; le troisième enfin, dans sept cent quarante et un hexamètres, va jusqu'à la ruine de Sodome inclusivement, et embrasse ce fragment de la Genèse qui, à partir du ch. 8, v. 20, s'étend jusqu'au ch. 19, v. 29. L'ouvrage s'arrêtait-il là? C'est en vain qu'on y chercherait une conclusion : il serait donc bien possible qu'un quatrième livre, allant jusqu'à la mort d'Abraham, ainsi qu'on

1. Le poète adresse cette prière au Christ :

« ... Da mellifluum in praecordia verbum
Nostra tuum et linguas nobis infunde disertas,
Dum teneros firmare animos et corda paramus
Ad verae virtutis iter puerilibus annis. » V. 150 sq.

serait tenté de l'admettre d'après la donnée de Gennade (1), fût perdu pour nous. — Le traitement que le poète a fait subir au texte biblique est tout à fait particulier et correspond au titre ; ce n'est pas, en effet, une simple reproduction du texte en vers, mais, en même temps, une explication du récit de Moïse. Cette explication, le poète la donne sous forme de supplément du récit, qui tout en suivant généralement le texte biblique, s'en écarte pourtant assez fréquemment dans certains détails ; il n'est pas question en cela des ornements de l'éloquence poétique dont je parlerai bientôt. Montrons la chose par des exemples. Au septième jour, Dieu avait cessé de créer, mais il n'avait que cessé de créer les genres (2) ; Dieu, dit notre poète (I, v. 227 s.), avait réuni dans le paradis tout ce que la nature avait produit séparément en divers lieux, il est hors de doute qu'avant le péché originel les vertus (*gloria*, *simplicitas*, *sapientia*, etc.) avaient dressé, dans le paradis, leurs tentes auprès d'Adam. Lorsque Dieu fait entendre la sentence contre les coupables, le monde tremble, et, par là, se forme le Tartare (I, v. 455 sq.). De plus, l'achèvement de la construction de l'Arche, qu'on avait commencée avec tant d'entrain, dure pendant cent ans, afin que les hommes coupables aient quelque latitude pour se repentir ; mais ce délai de la punition ne fait que multiplier les coupables (II, v. 328 sq.); le corbeau, envoyé hors de l'arche par Noé, ne revient pas, parce qu'il a trouvé quelque chose à manger (II, v. 399 s.), et ainsi de suite. On y rencontre également des explications qui ne sont pas renfermées dans le récit mosaïque, par

1. En ce cas, on doit adopter la lecture de Gennade, *quattuor vers.*, qui fut changée peut-être par rapport au poème qu'on n'avait plus qu'en trois livres ; on ne saurait admettre que le récit du troisième livre ait conduit le récit de la Genèse jusqu'à la mort d'Abraham et que la seule fin de ce livre se soit perdue, car alors ce livre, déjà plus long que les deux autres, aurait une dimension inaccoutumée et sans proportion avec les autres ; de plus, la finale correspond parfaitement à celle des deux premiers livres. Les indications de la préface (v. 109 sq.) par rapport au contenu de l'ouvrage, sont malheureusement, surtout dans les textes qui nous restent, trop vagues et trop obscures pour établir un jugement certain sur cette question.

2. Septima lux magnum ut vidit cessasse Parentem,
Sed generum tantum numeros desisse creare. I, v. 162 s.

exemple, la réponse à la question suivante : Pourquoi nos premiers parents ne se sont-ils pas habillés plutôt? Voilà une explication peu biblique(1). Il faut ranger aussi sous cette rubrique l'explication allégorique et mystique qu'on trouve çà et là dans le poème, à la fin, par exemple.

Si ces explications élargissent, en différents endroits, la matière biblique, cela a lieu en grande partie au moyen de longues digressions (c'est le nom que leur donne le poète lui-même), qui n'ont rien de commun avec un commentaire de la Bible. Il existe un exemple du genre dans la courte sortie contre le polythéisme (I, v. 994 sq.), rattachée au discours du serpent (*Gen.*, c. 3, v. 5), *et eritis sicut dii*, où le polythéisme est nommé pour la première fois parce que le pluriel du mot Dieu s'y trouve prononcé. Nous en voyons encore un autre exemple dans la longue digression (III, v. 105 sq.) sur la première apparition du polythéisme et du fatalisme que le démon introduisit dans le monde avec l'astrologie, la science des aruspices et tous les arts magiques. Nemrod, le premier, tombe dans ces crimes, et c'est à son nom (*Genes.*, c. 10, v. 8 sq.) que se rattache la digression qui remplace tout ce chapitre purement généalogique dont l'auteur ne dit pas un mot. Pour se consoler de la perte de son fils unique, Nemrod lui élève une statue de marbre, à laquelle il ordonne de rendre les honneurs divins. La plus intéressante et la plus réussie de toutes les digressions, par rapport à l'idée comme par rapport au développement, est celle qui se trouve au début du deuxième livre, et qui ne comprend pas moins de cent quarante-neuf vers. Le poète y décrit la situation de nos premiers parents, qui, chassés du paradis, arrivent sur une terre couverte encore d'antiques forêts. Ce n'est qu'alors qu'ils reconnaissent tout le prix de l'Éden qu'ils ont perdu et dont ils ne peuvent oublier le souvenir. Le faim les pousse au travail; mais la culture du sol leur est encore inconnue, et, avant tout, il faut le conquérir sur la forêt, ce sol. Il s'adressent à Dieu par la prière. Mais, sur ces entrefaites, voilà que le serpent apparaît de nouveau.

1. V. I, v. 411 sq. Celui dont le sens est dirigé seulement vers le ciel, ne se soucie pas du corps.

Ève provoque Adam à le tuer, lui qui a introduit la mort dans le monde. Ils lui lancent des pierres et le serpent cherche à se cacher entre des rochers ; il réussit à s'échapper ; mais un coup de pierre ayant atteint un silex, une étincelle jaillit aussitôt, et la forêt est bientôt en flammes. C'est pleins d'effroi et d'étonnement que nos premiers parents voient d'abord le feu et contemplent sa puissance. L'incendie, qui s'attaque même à la racine des arbres, ouvre le sein de la terre et leur découvre les trésors de ses métaux ; puis, tombe une pluie bienfaisante qui fertilise le sol et lui fait produire les premières moissons. — A elle seule, cette partie prouve que l'auteur était capable de conceptions poétiques et qu'il savait leur donner, suivant les modèles classiques, une expression convenable, soit dans la langue, soit dans le vers, qu'il manie avec facilité. La rhétorique, il est vrai, qui, depuis l'âge d'or, domine la poésie romaine et surtout l'épopée, ne s'en montre que mieux dans les œuvres des Épigones postérieurs ; en face de la naïveté si simple du récit biblique, cette pompe extérieure de langage, telle qu'elle se trouve ici, nous apparaît sous un jour d'autant plus défavorable ; mais les Romains contemporains y trouvaient leur plaisir. Par ce moyen encore le poète parvenait à élargir la matière (1).

On attribue encore au même auteur un autre poème intitulé : *Epistola de perversis suae aetatis moribus ad Salmonem abbatem*. Cet opuscule de cent cinq hexamètres ne saurait, à proprement parler, être désigné sous le nom d'« Épitre, » car, quoique présentée sous la forme d'une conversation entre le poète et l'abbé, c'est une parfaite satire, dans le style des épîtres d'Horace : le premier, il est vrai, a presque seul la parole. De retour dans sa patrie, après une longue absence, le poète veut faire une visite au moine Thesbon, son ami, qui lui a donné l'hospitalité : c'est ce que nous apprend l'allocution de l'abbé au début du poème : il indique au poète le chemin, et celui-ci en profite pour s'entretenir avec lui du déplorable état dans lequel

1. C'est ainsi qu'à l'occasion de la délivrance de Loth par Abraham (*Gen.*, c. 14), le poète nous fait la description d'une bataille en prenant, comme toujours du reste, Virgile pour guide, III, v. 387 sq.

il a trouvé sa patrie. Le Barbare l'opprime, il la rend semblable à un désert; mais elle a encore plus à souffrir d'un mal intérieur, d'un ennemi secret, par lequel, dans notre inertie coupable, nous nous laissons enchaîner : je veux dire l'immoralité. Ce que ravagent les Barbares, on cherche à le réparer, quoique souvent on ait peu d'espoir d'y réussir; mais on ne pense pas à rendre ses mœurs meilleures. « Rien n'est sacré pour nous que le gain », s'écrie le poète; ce qui est utile, voilà le bien, et, par euphémisme, on donne au vice le nom de la vertu. On ne cultive que la sagesse de la terre, et les hommes s'imaginent déjà savoir ce que Dieu seul connaît. Les fautes des femmes aggravent encore cet état moral, et nous ne sommes pas étrangers, dit-il, aux fautes des femmes : c'est la parure et le luxe; l'une ne veut pas rester inférieure à l'autre, et, par là, elles ne font que prévenir la sensualité des hommes. Et cette coquetterie est aussi cause que les femmes, méprisant la sagesse de saint Paul et de Salomon, prennent plaisir à lire Térence, Virgile, Horace et Ovide (v. 72 sq.) : en cela, d'ailleurs, elles ne font que suivre notre exemple. Si nous étions meilleurs au point de vue moral, dit le poète en terminant, les ennemis extérieurs seraient impuissants contre les serviteurs de Jésus-Christ. L'abbé a objecté ensuite que les braves gens ne sont pas si rares que le prétend le poète; celui-ci lui demande alors comment il s'est porté pendant son absence; mais Salmon, que l'heure avancée appelle aux vêpres, remet la réponse au lendemain. — Ainsi finit ce poème qui offre, au point de vue de la civilisation, un tableau intéressant.

CHAPITRE III

SÉDULIUS

Les Évangiles eux-mêmes reçurent de nouveau, à cette époque (1), un traitement poétique et sous une forme plus libre que ne l'était celle de Juvencus. C'est ce qui eut lieu dans le *Carmen paschale* de Sédulius (2) : l'auteur, ainsi qu'il le dit lui-même dans la dédicace, y chante « les miracles divins » du Christ, « qui est sacrifié comme notre Pâque. » Ce poème repose sur les quatre Évangiles et comprend quatre livres (3), précédés d'un cinquième livre qui lui sert d'introdution. L'ouvrage est dédié au prêtre Macédonius.

Cette dédicace en prose est la seule donnée positive que nous ayons non seulement sur les intentions du poète, mais

1. Pour placer la composition du *Carmen* à la fin du ve siècle, on a pris comme base la subscription du consul Astérius, qui reçut le consulat en 494, et une épigramme du même consul qui s'y rattache ; cette subscription pourrait faire supposer qu'Astérius aurait le premier édité les vers de Sédulius, et l'on admettait (ce qui est faux) que l'épigramme est adressée à Macédonius : la dédicace de l'*Opus paschale* (v. plus loin) montre clairement que le *Carmen* avait été publié auparavant par le poète lui-même, ce qui est également insinué par la dédicace du *Carmen*. La donnée d'Astérius ne peut donc s'expliquer qu'en admettant déjà la disparition, à son époque, du *Carmen*, peut-être à la suite de l'édition de l'*Opus ;* on doit supposer un plus long espace de temps entre l'édition d'Astérius et la composition de l'ouvrage. La date que j'adopte concorde avec la place occupée par Sédulius, dans la série des auteurs cités par saint Isidore. (*De vir. illustr.*); il y est parmi les premiers, il occupe le septième rang, et Possidius vient après lui, tandis qu'Avitus et Dracontius n'ont que les places vingt-trois et vingt-quatre. Il compte donc parmi les auteurs que saint Isidore entreprit de traiter pour suppléer l'ouvrage de Gennade. V., au sujet de la subscription, Jahn, *Berichte der K. s. Ges. d. Wiss.*, III, et cf. Arévalo, *Prolegg.*, Nr, 139.

2. « Coelii Sedulii opera omnia ad mss. codd. Vaticanos aliosque et ad veteres editiones recognita a Faust. » Arévalo. Rome, 1794, in-4 (*Prolegg.*).

3. « Quattuor ergo mirabilium divinorum libellos quos ex pluribus pauca complexus usque ad passionem et resurrectionem ascensionemque domini nostri Jesu Christi, quattuor evangelistarum dicta congregans ordinari. »

encore sur sa personne même. Nous y apprenons que Sédulius s'était primitivement occupé d'études profanes, et que son génie poétique avait sacrifié « aux jeux infertiles « de la poésie du siècle, lorsque la miséricorde de Dieu s'abaissa jusqu'à lui et qu'il lui « consacra le culte de son cœur illuminé. » Il se tourne donc du côté de la poésie religieuse, car il ne doit pas enfouir son talent; il veut montrer les progrès rapides qu'il a faits dans la doctrine chrétienne, grâce surtout à Macédonius. Il a encore un autre motif qui l'engage à composer son ouvrage : il veut exhorter les autres à la vérité et en même temps s'affermir dans le bien. Il choisit donc la forme métrique et poétique, parce qu'il y en a plusieurs qui se laissent entraîner principalement par le charme de la poésie à la discipline des études profanes; ils lisent la prose avec négligence tandis qu'ils dévorent la poésie et gravent les vers dans leur mémoire (1).

Après un court prologue de huit distiques, le poète débute dans le premier livre (trois cent soixante-huit hexamètres), en disant qu'il ne voit pas pourquoi il tairait les miracles éclatants et manifestes du Christ, tandis que les poètes païens embouchent la trompette pour chanter, sous toutes les formes de la poésie, les mythes qui ne sont que mensonge. On voit que, pour le poète chrétien, ces miracles doivent remplacer le mythe. Le Christ, voie du salut, voilà celui que le poète veut chanter; c'est vers lui que tout sens doit se porter; c'est auprès de lui surtout que ceux qui sont encore esclaves de l'éducation païenne doivent chercher un refuge. Le poète s'adresse ensuite au Dieu tout-puissant, en le suppliant de lui montrer le chemin qui conduit à sa cité, la céleste Jérusalem. Sous sa conduite, ce chemin est facile à suivre; la nature tout entière obéit à ses ordres, en sorte que, s'il le voulait, la moisson mûrirait au milieu de la glace et le vin dès le printemps. Parmi les signes que Dieu a montrés de sa domination sur la nature et de sa puissance

1. « Et multi sunt, quos studiorum secularium disciplina per poeticas magis delicias et carminum voluptates oblectat. Hi quidquid rhetoricae facundiae perlegunt, negligentius assequuntur, quoniam illud haud diligunt : quod autem versuum viderint blandimento mellitum, tanta cordis aviditate suscipiunt, ut in alta memoria saepius hoc iterando constituant et reponant. »

merveilleuse, l'auteur veut se contenter d'en rappeler quelques-uns. Là-dessus, il cite à grands traits les miracles suivants de l'Ancien Testament : l'enlèvement d'Énoch dans le ciel, la grossesse de Sara, le sacrifice d'Abraham — en tant que le bélier s'avance de lui-même vers l'autel (1) —, la femme de Loth, le buisson ardent, la verge de Moïse, le passage de la mer Rouge (type du baptême, v. 142), la manne du désert, l'eau jaillissant du rocher sur l'ordre de Moïse, l'ânesse de Balaam, l'arrêt du soleil, le corbeau nourrissant Élie et le char de feu qui l'emporte dans le ciel, un autre Hélios, Ézéchias, Jonas, les trois jeunes gens dans la fournaise, Nabuchodonosor changé en bête, Daniel dans la fosse aux lions. Après avoir encore une fois récapitulé ces miracles et montré que la nature doit obéir à la volonté de son créateur, le poète tourne ses armes contre les païens qui adorent des statues, des animaux et les éléments; il poursuit ensuite sa route (2). Il vient d'énumérer les merveilles de l'ancienne Loi, accomplies par le Père, le Fils et le Saint-Esprit ; il veut maintenant passer à celles de la Loi nouvelle, opérées également par le Père réuni au Fils et au Saint-Esprit. La Trinité, voilà la vraie Foi; il va la défendre contre les doctrines d'Arius et de Sabellius. Il voit déjà la forteresse du Christ, et il prie Dieu de l'y admettre en qualité de soldat chrétien. Il espère recevoir la vie éternelle comme récompense des sentiments chrétiens qu'il manifeste par ses vers (3). C'est ainsi que le premier livre n'est qu'une introduction à l'ouvrage (4).

Le début du deuxième livre (trois cents hexamètres) nous offre une peinture vivante du péché de nos premiers parents dont le poète rejette notamment la faute sur Ève : cette faute d'Ève est réparée par « Marie, la Sainte, » qui, semblable à une

1. Cf. v. 223 s.
2. V. 282.
3. C'est exactement ce que fait Juvencus lui-même, v. plus haut, p. 128.
4. Si, à l'origine, il n'avait eu que quatre livres (ainsi qu'on pourrait l'admettre d'après le passage de la dédicace cité plus haut, p. 398, remarque 3), il faut alors que le premier et le deuxième n'en aient formé qu'un seul, qui, dans ce cas, aurait eu le double du volume des autres. En renvoyant à Adam, la fin du premier livre établit une connexion étroite entre celui-ci et le début du deuxième.

rose pleine de douceur, surgit des buissons couverts d'épines. Là-dessus, il raconte d'abord en abrégé les événements les plus remarquables de la vie du Sauveur jusqu'au premier des miracles qu'il opère, et il base son récit sur les Evangiles et principalement sur celui de saint Matthieu ; ce sont : la conception, la naissance (il en prend occasion pour célébrer la beauté du Christ, en se basant sur le fiancé du Cantique des cantiques, v. 50 sq.), l'adoration des bergers et des mages, le massacre des saints Innocents, l'apparition du Christ au Temple à l'âge de douze ans, son baptême, la tentation de la part du démon, la vocation des Apôtres. Ce récit nous conduit jusqu'au vers 230. Cette partie est peut-être la meilleure de tout l'ouvrage, car elle se distingue par une grande vivacité et par le mouvement du récit qui ne cesse de séduire le lecteur. Le poète y rattache encore une explication de l'Oraison dominicale. — Le livre troisième (trois cent trente-neuf hexamètres) fait le récit des miracles du Sauveur et débute par le premier, celui qui eut lieu aux noces de Cana; viennent ensuite ceux que relate saint Matthieu, depuis le ch. 8 jusqu'au ch. 17; enfin, chose étonnante, le tout se termine par la question que les disciples adressent au Sauveur, afin de savoir lequel d'entre eux sera le premier dans le royaume céleste, et par la réponse que Jésus-Christ fait à cette question. (*S. Matth.*, c. 18, init.) — Le quatrième livre (trois cent huit hexamètres) débute avec le retour du Christ de la Galilée en Judée, à travers le Jourdain (*S. Matth.*, c. 19, v. 1 s.), après quoi, le poète, dans son exposé des miracles, suit encore le récit de saint Matthieu jusqu'au ch. 21 (en omettant toutefois l'entrée triomphale à Jérusalem) ; là-dessus, il emprunte les miracles qui ne se trouvent pas dans saint Matthieu, aux autres Évangélistes, à saint Luc d'abord et ensuite à saint Jean. Il arrive ainsi à l'entrée dans la ville de Jérusalem, qu'il raconte à la fin du livre après avoir fait le récit de la résurrection de Lazare. — Le cinquième livre (quatre cent trente-sept hexamètres), pour lequel le poète suit d'abord spécialement le récit de saint Jean (c. 12 s.), nous offre le tableau de la passion, de la mort, de la résurrection, des apparitions et de l'ascension de Jésus-Christ, et l'ouvrage se ter-

mine par une paraphrase des deux derniers versets de l'Évangile de saint Jean.

Le but seul que se proposait le poète par ce travail sur des sujets bibliques donne à son poème une allure plus libre que ne l'offre l'*Historia evangelica ;* aussi, il ne se borne pas, comme nous l'avons vu, aux récits des seuls miracles, mais — abstraction faite naturellement du premier livre, — il raconte, dans le deuxième et surtout dans le dernier, et çà et là dans les deux autres, différents traits de la vie du Sauveur : telles sont, dans le quatrième livre (v. 222 sq.), les rencontres de Jésus-Christ avec la Samaritaine et avec la femme adultère. Sédulius suppose, chez le lecteur, ce que ne fait pas Juvencus, à savoir, une connaissance au moins générale de l'histoire évangélique : c'est ainsi que, la plupart du temps, il ne relie qu'imparfaitement, d'une manière extérieure, ou même pas du tout, les faits qu'il emprunte au récit biblique, en sorte que, souvent, ils semblent être une simple énumération ; ajoutons à cela qu'il les reproduit d'une manière plus libre, plus subjective, en se contentant d'indiquer le fait pour exprimer plutôt les sentiments qu'il lui inspire et les méditations qu'il y rattache. Par là, il donne à son ouvrage un caractère bien autrement original et même souvent une allure toute dramatique dans ses meilleures parties : en traduisant la Bible, il n'avait pas du tout l'intention de rendre la fidélité de l'expression. Il va sans dire que cette originalité n'empêche pas de voir que Sédulius avait été à l'école de Virgile ; il ne se fait pas scrupule de lui emprunter un vers tout entier de l'Enéide. Quant au pittoresque et au brillant de ses descriptions (III, v. 90 sq., ou bien IV, v. 175 sq.), et à l'art de peindre et de décrire à l'aide de la versification (v. III, v. 52 sq.), il se révèle comme un élève habile du poète latin. Mais, çà et là, par contre, on trouve chez lui de vrais jeux de rhétorique (1). Dans quelques parties, j'ai été frappé par l'apparition fréquente de la rime léonine, notamment dans le deuxième livre, à partir du vers 82.

1. Par ex., II, v. 84 s. ... legemque legendo
Negligis et regi regum tua regna minaris.
De tels passages sont cependant rares. Cf. aussi II, v. 7 s.

Comparé à Juvencus, notre poète a encore un autre trait particulier qui se rattache à celui dont nous venons de parler : c'est l'explication mystique dont il accompagne souvent le texte biblique. C'est ainsi, par exemple, que le nombre quatre, appliqué aux évangélistes, correspond aux quatre saisons ; le nombre des douze disciples représente les douze heures du jour et les douze mois (I, v. 360 sq.) ; les trois heures pendant lesquelles, à la mort du Christ, le soleil obscurcit sa lumière, sont un symbole des trois jours qu'il resta dans le tombeau (V, v. 241 sq) (1). Sédulius donne aussi une signification mystique au récit qu'il fait de l'aveugle envoyé par le Sauveur à la piscine de Siloé (IV, v, 263 sq.) (2), au voile du Temple qui se déchire (V, v. 273 et s.), à la pêche de saint Pierre, racontée au chapitre XXI de saint Jean (v. 401 sq.) etc. (3).

Sédulius traduisit plus tard en prose ce poème et il appela son nouveau travail *Opus paschale*, afin de le distinguer du *Carmen*. Ce fut sur les instances de Macédonius que l'auteur (il le dit dans la dédicace), avait entrepris ce nouvel écrit, et ce fut encore à Macédonius qu'il le dédia. Afin de mettre son ouvrage à l'abri des attaques de ses calomniateurs, lesquels pourraient bien lui reprocher d'être infidèle à la tradition et d'avoir admis dans la prose des traits qui n'étaient pas dans le poème, Sédulius le place sous le patronage et l'autorité de Macédonius. Il n'a pas changé les faits, dit-il ; il les a simplement présentés sous une forme plus complète. Le deuxième ou-

1. (Lux) Non absens mansura diu, sed *mystica* signans
Per spatium secreta suum ; quipe ut tribus horis
Coeca tenebrosi latuerunt sidera coeli,
Sic Dominus clausi triduo tulit antra sepulcri.

2. ... Cognoscite cuncti,
Mystica quid doceant animos miracula nostros, etc.

3. Faisons encore remarquer le passage suivant, relatif à la forme de la croix (V, v. 188 sq.) :
Neve quis ignoret, speciem crucis esse colendam,
Quae Dominum portavit ovans, ratione potenti
Quattuor inde plagas quadrati colligit orbis.
Splendidus auctoris de vertice fulget Eous,
Occiduo sacrae lambuntur sidere plantae,
Arcton dextra tenet, medium laeva erigit axem.

vrago forme une sorte de complément du premier. C'est, en effet, par ces additions seulement que les deux ouvrages se distinguent l'un de l'autre : le *Carmen*, par exemple, se contente d'indiquer parfois des passages de la Bible, surtout ceux de l'Ancien Testament, tandis que l'*Opus* les reproduit intégralement, en sorte que le dernier peut çà et là servir d'explication au premier. Le deuxième ouvrage de Sédulius emploie, ailleurs aussi, dans les passages principaux, les termes mêmes de la Bible, et par là il revêt un caractère ecclésiastique. La prose, qui devrait, semble-t-il, être poétique, est écrite en un style maniéré et pompeux, qui contraste singulièrement avec celui du poème : celui-ci se distingue en général par une diction facile, simple, qui lui valut l'estime non pas seulement des poètes de l'époque suivante, d'un Venantius Fortunatus, d'un Aldhelme et d'un Bède, mais celle aussi des poètes de l'époque de Charlemagne, et même, plus tard, celle des Humanistes.

Nous avons encore deux poèmes de Sédulius : l'un est une élégie (*Elegia*) de cinquante-cinq distiques qui nous offrent tous les raffinements de l'épanalepse; on doit même dire que c'est par amour pour ce jeu d'esprit que le poème a été composé.

Il a pour sujet les louanges du Christ et contient, en grande partie du moins, des faits de l'Ancien Testament que le poète met dans une relation typique avec des faits de la nouvelle Alliance; ce travail convenait précisément à l'Epanalepse (1). C'est ce qui a fait donner à cet ouvrage le titre de *Collatio veteris et novi Testamenti*. Il va sans dire que la justesse et la clarté d'expression sont sacrifiées fréquemment à ce jeu de la versification. Sans valeur quelconque, et surtout sans valeur poétique, ce poème est pourtant intéressant pour les connaissances typologiques. Celui qui suit a plus de valeur poétique ; il est intéressant même au point de vue de l'histoire littéraire. C'est une hymne-abécédaire en l'honneur du Christ, et dans

1. Voici, comme exemple, un des meilleurs distiques, v. 7 et s. :
Sola fuit mulier, patuit qua janua leto :
Et qua vita redit, sola fuit mulier.

la forme de l'hymne ambroisienne. La première lettre des strophes correspond à l'ordre alphabétique, comme dans le psaume de saint Augustin (v. plus haut p. 271). L'alphabet y étant au complet, l'hymne comprend donc vingt-trois strophes de quatre lignes, dans lesquelles le poète chante brièvement les actions principales de la vie du Sauveur. L'expression en est simple sans être commune, et maint passage respire les sentiments intimes du poète. Aussi l'Église s'est-elle déjà de bonne heure approprié certaines parties de cette hymne pour s'en servir dans ses offices : par exemple, les sept premières strophes (de A à G) comme chant de Noël, et les strophes huit, neuf, onze et treize (H, I, L, N) comme chant de l'Epiphanie (1).

Cette hymne est encore plus remarquable au point de vue du vers qu'au point de vue du style et de la matière qu'elle traite. Comparée à celles de saint Ambroise, comme à celles de Prudence, elle nous montre, en certains traits, une différence très significative. Dans l'une comme dans les autres, il est vrai, la quantité des syllabes est rigoureusement observée; c'est à peine si une seule fois on y voit une brève rehaussée par l'*Arsis;* le spondée lui-même, si l'on en excepte un nom propre, ne se montre pas au deuxième pied; une fois, par contre (v. 17), nous voyons poindre l'hiatus. Mais ce qu'il y a de plus important, c'est que la lutte entre l'accent grammatical et l'accent du vers est bien moins fréquente ici que dans saint Ambroise; elle est même régulièrement absente dans l'intérieur du vers, aux deuxième et troisième pieds; deux strophes entières même (B et L) n'offrent nulle trace de cette lutte. Et, ce qu'il ne faut pas perdre de vue, cela a lieu dans un poète qui, ainsi que le montre le *Carmen paschale*, a été à la meilleure école et s'est fait connaître comme artiste dans le sens classique. C'est encore un fait bien digne de remarque de voir la rime apparaître si fréquemment dans cette hymne qu'on doit la considérer comme un moyen artificiel intimement lié avec cette particularité populaire dont nous venons de parler, et qui

1. V. Daniel, *Thes. hymnolog.*, I, p. 143 sq. On observa également le même procédé à l'égard de Prudence : V. plus haut, p. 276. On trouve l'hymne de Sédulius dans Du Méril, *Poésies popul. lat. antér. au douzième siècle*, p. 142 sq.

se manifeste dans la persistance de l'accent grammatical (1). On ne peut pas plus dire que la rime soit ici accidentelle et un simple fait du hasard, qu'elle n'est le résultat d'un travail fait dans l'esprit de l'antique poésie artificielle : elle apparaît plutôt ici comme un élément musical, qui contribue à la beauté du rythme et qui, tout en renforçant l'élévation de la syllabe finale du vers, en porte et marque le mètre. Elle offre donc une compensation à la lutte de moins en moins fréquente entre l'accent du vers et celui du mot. Par là, nous voyons déjà indiquée la marche que prendra dans la suite le développement métrique : ce genre de poésie, qui a son point de départ dans la poésie artistique et quantitative de l'antiquité, se développera sous l'influence de l'accent qui, dans la langue du peuple, triomphe complètement de la quantité, et sous celle de la composition musicale, qui s'émancipe du mètre de plus en plus. C'est également une chose digne de remarque que d'observer comment, dans cette hymne, se montrent déjà, sans que l'intention du poète y soit pour rien, les genres de rime les plus variés : on y voit régner, d'une manière absolue, les genres les plus simples et les plus populaires, c'est-à-dire la rime accouplée à une autre rime ou bien la strophe monorime. A côté de la rime pleine, se trouve également la rime de la simple voyelle (assonance) ; cette dernière était alors fréquemment, dans la prononciation du peuple, une rime pleine, vu que plusieurs consonnes finales étaient devenues muettes (2).

Mais ce qui donne, sous tous ces rapports, une très grande valeur à cette hymne, c'est que le nom de son auteur du moins lui assure une date certaine : d'après ce qui précède, il faudrait en reporter la composition au commencement de la deuxième moitié ou bien dans le deuxième tiers du Ve siècle.

1. Ce phénomène est d'autant plus facile à expliquer dans un poète qui, nous l'avons vu plus haut, p. 402, avait déjà un attrait tout particulier pour la rime.

2. Ce procédé semble avoir été plus favorable à la strophe monorime : telles sont les strophes A, C, K, L, P, R, Y, Z. (A et Y ne sont que monorimes, parce que *m* final était alors sûrement muet). La strophe H nous offre aussi des rimes trissyllabes.

Parmi les hymnes qu'on attribue à saint Ambroise, abstraction faite par conséquent des quatre qui sont certainement authentiques, plusieurs sont sans conteste également de ce siècle, par exemple : *Splendor paternae gloriae* (1), ou bien *Illuxit orbi jam dies*, que Daniel attribue à saint Ambroise (2). Dans ces hymnes apparaît, moins fréquemment que dans celles de saint Ambroise, la lutte entre l'accent du vers et l'accent du mot; la rime y est plus fréquente; tandis que, par contre, l'hymne *Illuminans altissimus* se rattache, à ce double point de vue, aux quatre hymnes authentiques de saint Ambroise ; elle s'y rattache également par la composition et l'expression, sans être cependant une simple copie (3), de sorte que plusieurs traits plaident en faveur de la paternité de saint Ambroise (4) et qu'elle est, en tout cas, antérieure aux deux dont nous avons parlé ainsi qu'à celle de Sédulius. Il est à peine besoin de dire que, dans toutes ces hymnes, la quantité a été observée, car la remarque importante de saint Augustin, que nous avons donnée plus haut (p. 271-2), montre que le caractère rigoureusement métrique, c'est-à-dire conforme à la quantité, était regardé comme une chose si naturelle, qu'il n'admettait point d'exception ; par là se trouve complètement confirmée, notre manière de voir au sujet de la forme des vers dans ces hymnes antiques et, en

1. Daniel, *Thes. hymnol.*, I, p. 24 et s.; Mone, *Lat. Hymnen*, I, p. 373. Aurelianus, évêque d'Arles, en fait mention dans sa *Regula* ; or, sa mort étant arrivée en 555, il s'ensuit que l'hymne a une date antérieure. V. Daniel, l. c., p. 15.

2. Mone, *Op. c.*, p. 77 : Daniel, p. 11 sq. Il pense que le passage du commentaire des Psaumes de Cassiodore (Ps. 74, v. 8) se rapporte à cette hymne : on avait jusque-là rapporté ce passage à l'hymne *Inluminans altissimus*. Il a raison, en effet, de croire que ce passage convient mieux à l'hymne en question ; mais il n'a pas vu la vraie raison de cette convenance, je veux dire le : Pallor ruborem parturit; toutefois, le témoignage de Cassiodore ne saurait être ici suffisant.

3. Comme, par ex., *Somno refectis artubus*, ou bien *Consors paterni luminis*. Daniel, l. c., I, p. 26 et s.

4. Le témoignage même de Cassiodore (v. ci-dessus, rem. 2) confirmerait cette opinion, si le passage cité se rapportait à cette hymne : ce serait assurément le cas si, au v. 14, on pouvait lire *ruborem* au lieu de *saporem* ; mais ce changement de mots n'offre pas de difficulté. V. l'hymne dans Mone, I, p. 75 et dans Daniel, I, p. 19 et s.

particulier, au sujet de la forme des hymnes de saint Ambroise (1).

CHAPITRE IV

BLOSSIUS AEMILIUS DRACONTIUS.

Vers la fin de ce siècle, nous trouvons encore, dans un grand ouvrage d'un poète africain, une versification originale et en partie vraiment poétique de l'histoire de la création. Elle forme la majeure partie du livre premier : éditée à part, de bonne heure sans doute et en tout cas avant le VII$_e$ siècle, sous le titre d'*Hexaméron*, elle fit oublier l'ouvrage lui-même; bien plus, les deux manuscrits qui nous ont transmis ce dernier sous le titre *De Deo*, l'attribuent à un auteur différent, à saint Augustin. Mais celui qui l'a composé est un des poètes les plus intéressants de cette époque, un vrai poète, en ce sens que sa poésie chrétienne apparaît intimement unie à sa vie; je veux parler de Blossius Aemilius Dracontius (2). Outre le grand ouvrage que je viens de nommer, nous avons encore de lui une élégie en cent cinquante-huit distiques, qui fut publiée à la suite de l'*Hexameron*. Sous le titre de *Satisfactio*, elle est adressée à Gonthamond, roi des Vandales, qui régna en Afrique de 484 à 496. Ce poème, ainsi que quelques passages de ce grand ouvrage, nous fournissent sur le poète des renseignements précieux; ces renseignements se trouvent du reste complétés par un certain nombre de compositions poétiques profanes (des produits de sa jeunesse pour la plupart)

1. Dans l'hymne *Lucis largitor* (v. plus haut, p. 148, rem. 3), nous voyons déjà indécis le principe de la quantité, raison qui nous empêche de l'attribuer à saint Hilaire.

2. *Dracontii carmina ex mss. Vatic. duplo auctiora iis quae adhuc prodierunt, recens. F. Arevalus*, Rome, 1791, in-4 (Prolegg.). — *Carminis de Deo quod Dracontius scripsit, liber II, e cod. Rhedig.* emend. ac suppletus a C. E. Glaeser, Breslau, 1847, in-4, lib. III, ib. 1848 (Progr.). — *Dracontii carmina minora plurima inedita ex. cod. Neapol. ed. F. de Duhn.* Leipzig, 1873.

qu'on a découvertes récemment (1). Dracontius descendait d'une famille d'Afrique qui occupait un des premiers rangs par ses domaines; un Dracontius avait été *Vicarius* de cette province, vers l'an 60 du IVe siècle. Malgré la conquête du pays, la famille de notre poète était restée en possession de ses biens. Dracontius reçut l'éducation grammaticale et apprit la rhétorique en rapport avec son état; il se consacra à la carrière juridique. Il devint, à ce qu'il paraît, avocat près du proconsul de Carthage, se maria et eut un grand nombre d'enfants (2). Il semble avoir vécu dans les plus heureuses relations, jusqu'à ce qu'il s'attira la colère du roi Gonthamond, lequel le traita, lui et sa famille, de la façon la plus dure. Dracontius fut jeté en prison et roué de coups (3): c'était là un des traitements à la Vandale. Ses biens furent confisqués, en sorte que les siens eurent à lutter contre la misère. Son crime consistait dans une pièce de vers (4) : il

1. Ces *Carmina minora*, ainsi que les intitule l'éditeur, consistent, en partie, dans des travaux d'élève, comme la versification de la fable d'Hylas, récitée par l'auteur dans l'auditoire du grammairien Félician; ou bien encore, ce sont de ces déclamations versifiées, telles qu'on en entendait dans l'école des rhéteurs. L'une est *Controversia*, une autre *Deliberativa* ; elles n'ont d'autre mérite que celui de nous faire connaître la persistance, dans l'Afrique, de la tradition antique en fait d'enseignement scolaire ; la préface même du premier de ces écrits nous prouve que les Vandales eux-mêmes assistaient, en compagnie des Romans, aux leçons des grammairiens. Nous y trouvons encore deux Epithalames, dont l'un est composé pendant sa captivité, et qui nous montrent un mélange curieux où la mythologie et la sensualité de l'épithalame antique s'étalent à côté de sentiments chrétiens. Ajoutons-y encore deux poèmes épiques dont l'un (six cent cinquante-cinq hexam.) traite de l'enlèvement d'Hélène, et l'autre (six cent un hexam.) de la fable de Médée. Tous ces poèmes (même Oreste publié auparavant, à supposer qu'il soit de lui) n'ont nul intérêt pour nous, vu que, longtemps inconnus, ils n'exercèrent aucune influence sur le moyen âge.

2. C'est ainsi qu'à la fin de son grand poème (l. III, v. 690 et s.), il adresse à Dieu cette prière :

Sit mihi longa dies felici tramite vitae,
Sit domus haec felix, *felix numerosa propago*.

3. *Satisfactio*, v. 312.

4. Culpa mihi fuerat dominos reticere modestos,
Ignotumque mihi scribere vel Dominum. V. 93 et s.

Le vers 105 montre que c'était un poème :

Te coram primum me *carminis illius*... paenitet.

Sa faute avait encore été aggravée par « la bouche malicieuse » de son dénonciateur. 2. Epithalam. (*Carmina minora*, V. VII), 128 et s.

avait chanté, ainsi qu'il nous l'apprend dans la *Satisfactio*, un étranger comme étant son maître, au lieu de célébrer la maison princière des Vandales. Il s'agissait sans doute de l'Empereur romain; or, les relations secrètes de la noblesse romane et du clergé catholique africain, à Byzance, étaient à bon droit suspectes aux Vandales.

Il y avait déjà longtemps que Dracontius était victime de la colère du roi, lorsqu'il composa son poème sur la satisfaction (1). Dans cet écrit, il s'adresse d'abord à Dieu, qui dispose le cœur des hommes : tout ce qu'ils font, le bien comme le mal est, par conséquent, une suite de la grâce ou de la colère divine. Dieu, qui endurcit autrefois le cœur de Pharaon, a permis que lui, poète, à cause de ses fautes nombreuses, fît ce qu'il n'aurait jamais dû faire, et qu'au lieu de célébrer les guerres victorieuses des Asdinges, par des chants qui lui auraient fourni une moisson de gloire et de récompenses, il cherchât certains dangers (v. 21 sq.). Seul, un insensé, poussé par la colère divine, a pu en arriver là. Il rappelle l'exemple de Nabuchodonosor dont Dieu, dans sa colère, changea non seulement le sens, mais même la forme. Mais Dieu la lui rendit après ; puisse-t-il aussi ordonner à son maître d'en agir de même avec lui, le poète. Il chantera ensuite sa louange, celle de son père et de son grand-père (Genséric). Dans le monde, le bien est mêlé au mal : le serpent porte en lui le poison et le contre-poison ; c'est ainsi que la lettre est utile et nuisible en même temps (v. 64). Donc, après avoir demandé pardon à Dieu pour sa faute, qu'il précise ici (v. p. III, rem. 3), le poète s'adresse ensuite au roi, le priant d'être aussi clément envers lui qu'il l'est envers les autres. Par un contraste singulier avec son prédécesseur Huneric, Gonthamond se montra, en effet, plein de douceur envers les catholiques, c'est-à-dire, en même temps, les Romans (2). Dracontins vante surtout la clémence du roi envers les prisonniers ennemis. Il l'engage à imiter Dieu, en pardonnant comme lui, afin de ne pas faire

1. Il y dit au roi, v. 120 :

Tempore tam longo non decet ira pium.

2. V. Dahn, *Die Koenige der Germanen*, I, p. 258.

mentir le peuple qui lui décerne le nom de pieux, *Rex pius*. La clémence, voilà la vraie gloire des princes, car elle leur appartient en propre. Aussi Dieu récompense-t-il sa bonté, ainsi qu'on a pu le voir pendant son règne (1). Le poète met encore en avant l'exemple du « glorieux et puissant » prédécesseur du roi, de Genséric, lequel pardonna au savant Vincemalos, en disant : Ce n'est pas à l'homme que je pardonne; mais sa langue mérite un tel pardon.

Le poème sur la satisfaction n'avait pas eu de succès; mais Dracontins ne perdit pas espoir; il compta sur la grâce de Dieu dont il avait proposé l'exemple à l'imitation du roi. C'est pour se fortifier dans cette espérance, peut-être aussi pour montrer au roi l'exemple de Dieu, qu'il entreprit, dans un plus grand ouvrage (2), dans un poème en hexamètres composé de trois livres, de chanter la grâce (*Pietas*) de Dieu. C'est ainsi que cet ouvrage est en complète harmonie avec les sentiments de l'auteur : cette harmonie en explique la conception toute entière, comme aussi l'exécution, et lui donne une chaleur toute spéciale qui fait le fond de tout le charme et de l'originalité de cette poésie. Le livre premier (sept cent cinquante-quatre vers), célèbre surtout la grâce divine, qui se manifeste dans la créa-

1. Le poète fait ici allusion à une défaite des Maures en l'absence du roi, de sorte qu'il n'a pas eu de sang à répandre. Ensuite, et au moyen des vers suivants : « Quod pereunt hostes, regis fortuna vocatur — Quod pereunt populi, *temporis ordo* regit, etc., » il intercale un long épisode, incompréhensible en cet endroit et relatif au dicton : « Chaque chose en son temps » (v. 219-264). C'est une paraphrase triviale de ces paroles, rattachées au livre de la Sagesse, de Salomon.

2. Je le regarde comme postérieur à l'*Elégie*. La comparaison des nombreux passages qui sont identiques dans les deux poèmes, ne permet pas, je le reconnais, de porter un jugement certain sur cette question. Voici les raisons de mon opinion : 1° On doit croire que le poète composa la *Satisfaction* le plus tôt qu'il lui fut possible ; 2° l'ouvrage plus considérable ne fait que motiver en détail le sujet principal de l'*Elégie*, c'est la miséricorde divine ; 3° le poète s'y avance à menacer, en disant que Dieu opprime les oppresseurs. Dracontius avait une nature poétique et, dans les deux poèmes, c'est son cœur qui parle : il me paraît donc plus digne de lui de croire que, dans le grand ouvrage, il a développé des pensées de l'ouvrage de moindre volume, plutôt que d'admettre que celui-ci offre seulement des réminiscences de celui-là. Plusieurs particularités dans la comparaison des deux ouvrages me confirment dans mon opinion. Je renonce à les exposer ici, d'autant plus qu'elles ne sauraient faire naître qu'une conviction toute personnelle.

tion du monde. Le début semble être déterminé par les rapports personnels du poète. La nature, y est-il dit, obéit aux ordres de Dieu. Le châtiment vient aussi de lui, mais Dieu ne punit jamais, sans avoir menacé auparavant : le poète fait ici mention des prodiges. Celui-là seul est atteint par la colère divine, qui s'endurcit dans le péché. Dieu veut conserver le genre humain à qui il a donné le monde qu'il créa en six jours (v. 115). Là-dessus, il commence le récit de la création ; c'est la partie de l'ouvrage qui a été éditée à part, sous le titre d'« Hexaméron. » Le poète célèbre, avec un grand lyrisme, la première œuvre de Dieu, la lumière. Il est beau de l'entendre dire : « Quanta spes mundi praemissa est principe luce ! » (v. 132). En traitant du troisième jour de la création, Dracontius fait une description détaillée du paradis, qui contient des traits pleins de charme et de poésie (1) : le mouvement, la richesse de couleurs et la variété, telles sont surtout les qualités qui distinguent tout ce poème de la création. Le portrait que le poète fait des oiseaux mérite une mention spéciale ; il débute par ce vers si pittoresque : *Exilit inde volans gens plumea laeta per auras* (v. 240) (2). Dieu vient de créer l'homme, et le poète nous révèle comment Adam, en promenant ses regards sur le monde, sentit s'éveiller en lui le besoin de n'être pas seul, de pouvoir communiquer ses sentiments. Cette poésie nous offre encore maints autres traits originaux et d'une grande beauté, comme par exemple, la surprise pleine de bonheur de nos premiers parents, en voyant reparaître le soleil qu'ils n'espéraient plus revoir (v. 417 sq.) (3). Le poète nous fait ensuite le tableau de la vie d'Adam et d'Ève dans le paradis, et le tableau de la

1. Sunt ibi sed placidi flatus, quos mollior aura
Edidit exsurgens nitidis de fontibus horti.
Arboribus movet illa comas, de flamine molli
Frondibus impulsis immobilis umbra vagatur ;
Fluctuat omne nemus et nutant pendula poma. V. 192 sq.

2. Voici encore un trait plein de naturel et de beauté : « (Ales) Frondibus insidens vento cum fronde movetur. »

3. Il en est de même de la remarque qu'il fait après la création d'Ève :
Somnus erat partus, conceptus semine nullo,
Materiem sopita quies produxit amoris,
Affectusque novos blandi genuere sopores. (V. 390 sq.)

chute. La folie de nos premiers parents, de croire qu'ils pouvaient se dérober à l'œil de Dieu, fournit au poète l'occasion de glisser un épisode (v. 500 sq.) dans lequel, après avoir constaté que Dieu sait tout, il montre que, dans quelques cas, les hommes eux-mêmes prévoient l'avenir ; bien plus, que les animaux et les êtres sans vie peuvent même le faire connaître.

La mort, poursuit-il, entrée dans le monde à la suite du péché et comme son châtiment, est devenue en même temps, grâce à la mansuétude divine, une bénédiction, car elle met fin aux maux de ce monde. *Poena mori crudelis erat, sed vivere pejus*, s'écrie l'infortuné poète (v. 548). Ce n'est pas tout; Dieu qui, malgré le péché, laisse à l'homme l'empire sur la terre et permet à celle-ci de fleurir et de porter des fruits, Dieu qui donne à l'homme la faculté de perpétuer lui-même sa race, veut même le racheter et lui donner l'immortalité au lieu de la peine de mort. Le poète expose donc ensuite (v. 625 sq.) diverses preuves en faveur de l'immortalité, telles qu'on les trouve déjà dans les plus anciens apologistes, celles surtout que nous offre la nature; il développe notamment celle du Phénix (v. 653 sq.) (1). Dracontius termine le livre en célébrant la gloire de Dieu, sa toute-puissance et sa miséricorde : il abat les puissants, opprime les oppresseurs, et, vengeur méricordieux (*pius ultor*), il relève celui qu'on a renversé. Il le conjure de jeter sur lui un regard de compassion et de le relever un peu, lui qu'on a abattu, de l'assister, car il a le repentir dans l'âme, afin qu'il puisse, dans ce poème, chanter ses louanges.

Le deuxième livre (un peu plus de huit cents vers) (2), chante la grâce divine qui se manifeste, après la création, dans la conservation du monde (3), et surtout par la mission du Christ. Le poète s'étend sur cette dernière (v. 96 sq.) qui

1. Il y fait mention (v. 640) de la légende du cerf qui renouvelle sa ramure en mangeant des serpents. Quant au Phénix, cf. aussi la *Médée* de Dracontius, v. 101 sq.

2. Dans l'éd. de Glaeser, 813, dans celle d'Arévalo, 808. Dans ce livre et le suivant, je cite d'après Glaeser.

3. Cf. en particulier, v. 74, 97, 185.

forme le thème principal du livre. Le récit est souvent décousu, et manque de sûreté pour la marche des idées. Dans un récit de peu d'étendue, le poète parle d'abord des miracles de Jésus-Christ (v. 115 sq.), ensuite de ceux que Dieu accomplit lui-même dans la nature : celle-ci, dans ses éléments et ses phénomènes, par ses créatures et par le serpent lui-même, célèbre ses louanges. L'idée de serpent amène le poète à parler de la mort que l'homme mérita par le péché et du péché lui-même. L'homme est pire que les animaux qui donnent la mort: ils ne nuisent qu'à ceux qui les attaquent. Et l'homme sévit contre sa propre race : guerres sur terre et sur l'océan, fratricides et infanticides; la mère, pire que la marâtre, tue l'enfant, même avant de lui donner le jour; que dis-je? on ne laisse même pas les morts reposer en paix; il faut qu'on les évoque. Cette longue digression (v. 234-335) est d'un grand intérêt en ce qu'elle est pour nous comme un miroir où viennent se refléter les physionomies de l'époque du poète. — L'homme méritait bien pis que la mort, dit ensuite Dracontius. A l'opposé de la nature qui obéit à Dieu, l'homme, c'est le mal; c'est l'inventeur audacieux du crime, l'ennemi de tout le monde et de lui-même (1); depuis notre naissance, « nous sommes une race scélérate (*scelerata propago nascimur*) que ne peut dompter ni la miséricorde, ni la colère de Dieu. » Ici le poète parle du déluge, dont il fait une bien belle description, et de la ruine de Sodome. Sans le péché, le monde serait un paradis dont le poète esquisse ici le tableau. La chute des anges n'excuse pas l'homme. Mais, malgré tout, la miséricorde divine envoya Jésus-Christ. La trahison dont il fut victime, sa mort, sa descente aux enfers (cette dernière forme un tableau complet) (2), sa résurrection et le jugement à venir, auquel il présidera lui-même, passent successivement

1. Est homo grande malum, legis transgressor et audax
Criminis inventor, scelerumque repertor et auctor...
... inimicus et hostis
Omnibus atque suus... V. 357 sq.

2. V. 531 sq. Le tableau où le poète peint l'effet de la lumière qui accompagne le Christ est plein de poésie. Pour le style et l'expression, l'auteur s'efforce de rivaliser avec l'antiquité.

sous nos yeux; le poète parle ensuite de la mort de Judas : pour grand que fût son crime, il en aurait obtenu le pardon, s'il avait seulement espéré (v. 562). Telle est en effet la miséricorde de Dieu, qu'il exauce même une prière intérieure. Le Christ lave nos fautes dans son sang : mais il nous faut avoir la foi. L'exemple d'Abraham surtout nous montre la puissance de la foi ; et, à cette occasion, le poète parle de la naissance d'Isaac (v. 620). Le deuxième livre se termine par un éloge général de Dieu, notamment de sa miséricorde (v. 687 sq.), dans lequel se trouvent différentes répétitions empruntées principalement à la fin du premier livre. Il est à remarquer que l'on voit surtout reparaître la pensée que Dieu relève l'opprimé, abaisse l'orgueilleux; et le poète parle encore, en terminant ce livre, de la délivrance des Juifs de l'esclavage sur la terre d'Égypte et de l'engloutissement de Pharaon.

Le livre troisième (environ sept cents vers) (1) débute encore en célébrant d'une manière générale la gloire de Dieu, surtout sa bonté, telle qu'elle se manifeste dans la prospérité des récoltes. Il fait ressortir le contraste de l'égoïsme des hommes qui pratiquent l'usure, avec les dons de Dieu; et pourtant ce n'est pas leur personne qu'ils aiment, ces pauvres fous! par leur avarice; ce sont leurs héritiers, car ils perdent pour eux-mêmes non seulement les biens terrestres, mais encore les biens du ciel. Ici le poète parle de la parabole du mauvais riche et de Lazare (v. 54 sq.). Pour l'homme, l'amour de Dieu doit être le premier de tous les biens. Il doit pouvoir tout lui sacrifier; Abraham en est encore un exemple éclatant : Dieu n'avait exigé de lui le sacrifice d'Isaac, que pour que le monde fût témoin de cet exemple (v. 134 sq.). D'autres encore ont montré « comment l'espérance inébranlable en l'avenir leur fit glorieusement sacrifier la vie présente » (v. 169 et s.). Le poète parle ici des trois jeunes gens dans la fournaise et de Daniel dans la fosse aux lions (2). Les miracles de saint Pierre nous montrent également la puissance de la foi. Mais afin que

1. Dans Glaeser, 699 ; dans Arévalo, 682.

2. Le poète parle ici en détail des combats des bêtes dans l'amphithéâtre (v. 191 sq.)

le profane « pour qui la sainte loi de Dieu est cachée » ne doute point de ces actions, spécialement de celle d'Abraham, Dracontius le renvoie aux faits héroïques de l'antiquité classique, aux actions de ceux qui, par d'autres motifs, et principalement par amour de la gloire, se sacrifièrent eux-mêmes ou bien sacrifièrent les leurs (v. 251 sq.); à cette occasion, il signale le suicide comme un crime. C'est ainsi que, dans une peinture qui ne manque pas du sentiment de l'antiquité, le poète fait défiler devant nous Menœceus, fils de Créon, Codrus, Léonidas, les frères Philènes (1), Brutus l'Ancien, Virginius, Manlius Torquatus, Scévola, Curtius, Régulus, les habitants de Sagonte. Il y a eu même des femmes à qui la passion inspira le courage d'accomplir les actions les plus audacieuses : Judith, Sémiramis, Tomyris, Evadné, Didon, Lucrèce, en sont des exemples. Le poète revient ensuite à la louange d'un Dieu unique, auquel obéit la nature dépourvue d'intelligence, mais dont l'homme, qui sait pourtant ce qui est bien et ce qui est mal, méprise les commandements. « Nous sommes une race scélérate, indigne de pitié; le plus mauvais, c'est moi, je suis bien pire qu'un pécheur (2) » (v. 565). L'auteur commence ici à s'accuser de chaque péché. Cette exagération ne semble destinée qu'à lui assurer encore davantage le pardon de Dieu. Il parle de sa position actuelle, et nous voyons que ce poème fut composé pendant qu'il était encore en prison (3); il nous raconte même qu'il se vit abandonné de ses esclaves, de ses clients, comme aussi de ses proches parents. Dieu veuille le prendre en pitié, lui qui se repent de ses fautes, et lui rendre la faveur de son Seigneur et maître, et le rétablir dans son ancien état, comme il a fait autrefois aux morts d'après la prophétie d'Ézéchiel (4), miracle que le poète décrit en détail (v. 626 sq.). Puissent le bonheur et l'honneur reparaître pour lui et sa maison, et puisse-t-il un jour être admis dans le para-

1. Les Carthaginois ; V. Valer. Maxim. V, c. 6.
2. Gens scelerata sumus, nil de pietate merentes,
Quorum primus ego, *plus quam peccator* habendus.
3. « Vincla legant, » v. 597.
4. Ezéch., c. 37.

dis (1). La conclusion de ce livre n'est en partie qu'une reproduction de la conclusion du premier. Mais l'idée de ce livre, idée qui relie le récit au grand ouvrage, est la suivante : la grâce de Dieu exige que nous lui donnions un amour sans réserve, se manifestant dans une foi inébranlable, dans une ferme confiance en lui : ce sont là les arrhes d'un bonheur, terrestre c'est possible, mais immanquablement céleste.

Le poète cherche donc, dans tout son ouvrage, à se consoler de sa position désespérée, et ce n'est que sa personnalité qui donne à l'ouvrage une pleine et entière unité. Le lyrisme mêlé à un récit didactique donnait à ces vers un caractère tout spécial ; c'est dans les débuts et les finales des livres, où le poète apostrophe la divinité, que ce lyrisme se manifeste dans toute sa pureté. Mais le gros public de cette époque devait avoir peu d'intelligence et trouver peu d'intérêt pour ce genre d'originalité ; on ne saurait nier d'autre part que dans cette poésie on ne perde souvent de vue le fil de la narration qui s'égare dans des digressions et des épisodes, notamment au livre deuxième ; de plus, les doléances, les prières du poète, reproduites parfois presque littéralement, finissent par fatiguer le lecteur. La publication à part de l'histoire de la création du monde et de la chute des premiers parents s'explique par là d'une manière toute naturelle ; on y avait joint, il est vrai, la finale toute subjective, en sorte que cet Hexaméron comprenait le premier livre tout entier, à partir du vers 116. Cette publication avait eu lieu avant l'époque de saint Isidore, qui ne connaît de Dracontius qu'un *Hexaëmeron creationis mundi*, composé en vers héroïques (2). Sur le désir de Chindaswinth, roi des Visigoths (642-49), Eugène II, évêque de Tolède et littérateur infatigable, comme nous le verrons plus loin, publia, vers l'an 40 du VIIe siècle, une nouvelle édition de cet ouvrage qu'il fit suivre de celui qui porte pour titre *satisfac-*

1. Ce passage montre bien que l'ouvrage prenait fin à cet endroit ; il ne laisse pas supposer que d'autres livres soient perdus. Il nous rappelle la conclusion de l'*Hamartigenia*, avec cette différence toutefois que Prudence est plus humble dans sa demande.

2. *De vir illustr.*, c. 24 : « Dracontius composuit heroicis versibus Hexaëmeron creationis mundi, et luculenter quod composuit scripsit. »

tio; c'est dans la préface de l'éditeur que nous trouvons ces renseignements (1). Cette édition reproduit les deux ouvrages tronqués, car Eugène lui-même soumit l'élégie à une censure non seulement esthétique, mais même théologique, peut-être même à une correction conforme à la politique (2), et pourtant elle se répandit seule, à ce qu'il paraît, bien plus que ne l'avait fait la première, en sorte que c'est surtout par elle que ces œuvres de Dracontius sont passées aux temps modernes (3). Ce n'est qu'après la découverte du manuscrit du Vatican, qu'Arévalo en a restitué le texte dans une édition nouvelle.

1. *Dracontii Hexaëmeron ab Eugenio II, episc. Toletano, emendatum ejusdemque elegia*, etc., denuo ed. ac notis illustr. J. B. Carpsov. Helmstadt, 1794.

2. C'est ce qu'il indique lui-même dans la préface : « Dracontii cujusdam libellos, multis videns erroribus involutos... subcorrexi : hoc videlicet moderamine custodito, quo *superflua* demerem, semiplena supplerem, fracta constabilirem et crebro repetita mutarem, » etc. Par le terme *libellos*, il entend à coup sûr l'*Hexameron* et l'élégie; mais la comparaison qu'on peut en faire avec l'édition d'Arévalo montre, suivant la remarque de ce dernier lui-même, que ces promesses d'Eugène ne se rapportent à peu près qu'à l'élégie : le texte de l'*Hexaméron* ne présente que peu de changements et sans importance ; sans compter qu'il ne commence qu'au v. 116 du livre premier, il ne manque que quatre vers du dernier livre. Dans l'élégie, au contraire, Eugène a omis beaucoup de vers, la plupart sans doute lui paraissant *superflui ;* mais il en omet quelques-uns aussi par prudence, tels sont ceux qui ont trait aux rois des Vandales, et qu'il omet par des considérations politiques, ainsi que le croit Arévalo, vu que la louange des Vandales ariens n'était pas de nature à plaire au roi catholique des Visigoths contre lesquels ils avaient eu à combattre autrefois ; il est enfin également possible qu'il les ait omis faute de les comprendre. Sa conscience d'évêque lui a fait remanier des passages scabreux et ajouter en retour quelques vers, ainsi que l'a très bien montré Arévalo, à la page 92 et sq. de ses Prolégomènes.

3. C'est sûrement le cas pour l'élégie éditée d'abord par Sirmond. Quant à l'*Hexaméron,* au contraire, on est encore à se demander si la première édition de Morel, base de toutes celles qui la suivirent jusqu'à Sirmond (v. Arévalo, *Prolegg.*, p. 46), repose sur celle d'Eugène, qui serait en ce cas parvenue dans un manuscrit incomplet, ou bien sur un autre manuscrit.

CHAPITRE V

ALCIMUS ECDIDIUS AVITUS.

Un contemporain immédiat de Dracontius, qui prit aussi diverses parties du premier livre de Moïse pour sujet de ses vers, fut le gaulois Alcimus Ecdidius Avitus (1). Issu d'une famille sénatoriale de l'Auvergne, il occupa, en 490, le siège épiscopal de Vienne, que son père, et peut-être même son grand-père, avaient déjà occupé avant lui. Il était une des plus fermes colonnes de l'Église catholique, dans l'empire bourguignon : non seulement il la défendit contre les hérésies, avec un zèle tout orthodoxe; mais il fit, en sa faveur, une propagande couronnée de succès, même en employant des moyens qui jettent sur son caractère une lumière douteuse. Il fut un de ceux qui, indirectement du moins, facilitèrent à Clovis la conquête du sud de la Gaule. Il lui adressa, pour célébrer son baptême, une lettre flatteuse, dans laquelle il ne craint pas d'avancer que la divine Providence l'a envoyé pour être, à cette époque, le juge qui doit décider où se trouve la vraie foi chrétienne, et que le catholicisme est redevable, au choix qu'il a fait, de triompher des sectes (2). Saint Avite survécut au roi bourguignon Sigismond, lequel mourut en 523 ; il paraît qu'il était encore en vie en 525 (3).

Parmi les œuvres poétiques de saint Avite, deux seulement

1. *Aviti opera cura et studio J. Sirmondi*, Paris, 1643. — Parizel, *S. Avite, sa vie et ses écrits*, Louvain, 1859. — Cucheval, *De S. Aviti operibus commentarius*. Paris, 1863. — Guizot, *Histoire de la civilisation en France*, 18e leçon. — Ampère, *op. cit.*, tom. II, p. 178 sq. — Binding, *Geschichte des burgundischen Kœnigreiches*, Leipzig, 1868, p. 168 sq. — Charaux, *Saint Avite, évêque de Vienne, sa vie, ses œuvres* (Thèse). Paris, 1876.

2. « Invenit quippe tempori nostro arbitrum quemdam divina provisio. Dum vobis eligitis, omnibus judicatis : vestra fides, nostra victoria est. » Ep. 41.

3. V. Binding, p. 260; il traite en détail la vie, le caractère et la signification politique de saint Avite.

sont parvenues jusqu'à nous; il est même probable que ce sont les seules qu'il ait éditées (1). La plus remarquable, comme la première en date, est *un poème* en hexamètres et en cinq livres, auquel saint Avite, dans une lettre, donne le titre général de *De spiritalis historiae gestis* (2), tandis que, d'après saint Isidore (3), chaque livre avait le titre suivant : lib. I. *De origine mundi ;* — lib. II. *De originali peccato ;* — lib. III. *De sententia Dei ;* — lib. IV. *De diluvio mundi ;* — lib. V. *De transitu maris rubri.* Les trois premiers livres, ainsi que le montrent ces titres, ont entre eux un intime rapport; il en est de même des deux derniers, de sorte qu'on peut distinguer deux divisions dans cet ouvrage et que la première offre le caractère d'une œuvre poétique complète. Elle est, en outre, quant à la disposition du moins, l'œuvre poétique la plus considérable entreprise sur la Bible par l'antique poésie chrétienne. Nous nous trouvons ici en face d'une véritable conception poétique et indépendante à laquelle la Bible ne fournit que la matière, laquelle est passée dans une composition marquée au coin de l'unité et très bien disposée. Le paradis perdu en est effectivement le sujet, le même que traitera, plusieurs siècles plus tard, un plus grand poète en y imprimant quelques traits qui n'avaient pas échappé à saint Avite (4).

1. C'est ce qui résulte de la lecture comparée de la préface des deux ouvrages. On voit par celle du premier que, jusque-là, il n'avait encore rien publié, quoiqu'il eût écrit maints petits poèmes ; ou bien il les avait perdus, ou bien il ne les destinait pas au public. La préface du second dit que cet ouvrage vint immédiatement après le premier et ne fut publié que pour un petit cercle de personnes en relation avec le poète. On y lit même, à la fin, que l'auteur abandonne définitivement la versification, qui, depuis longtemps déjà ne se concilie plus avec sa dignité et ne convient plus maintenant à son âge ; il faudrait un motif très urgent pour le forcer à composer une épigramme, et une épigramme dans le vrai sens du mot.

2. Ep. 45 : « Scribebatis placuisse vobis libellos, quos .. de spiritalis historiae gestis etiam lege poematis lusi. » Cette épître est antérieure à 507 (cf. Binding, p. 296) ; le poème n'a donc pas été édité après cette date ; il ne l'a pas été non plus longtemps auparavant, vu que l'édition du deuxième poème suivit immédiatement celle du premier, et que la préface de celui-ci (v. remarque précédente) nous indique l'âge de l'auteur. Il avait toutefois été *composé* longtemps auparavant (v. la préface), et par conséquent dans la dixième décade du v[e] siècle.

3. *De vir. illustr.*, c. 23.

4. Ainsi que Guizot l'a montré le premier dans l'ouvrage déjà cité.

Le titre du premier livre (trois cent vingt-cinq vers) est mal choisi ; il devrait être : « De la création de l'homme. » Le poète débute en disant que la culpabilité de l'homme, malgré sa responsabilité personnelle, doit retomber sur Adam, notre premier père ; là-dessus il raconte brièvement, dans trente vers, la création du monde, sans suivre servilement l'ordre de la Bible. Ce n'est là qu'une introduction. Il fait ensuite un tableau très détaillé de la création de l'homme : à quoi sert le monde, s'écrie Dieu, s'il n'y a personne pour le cultiver? « Afin qu'une longue oisiveté ne vienne pas rendre triste la terre nouvelle, » il veut façonner l'homme. Le poète nous dépeint, en effet, dans tous ses détails l'action de Dieu, qui, semblable à un statuaire, forme l'homme avec de l'argile pour le changer ensuite en chair et en sang. Ce n'est que dans la nuit du sixième au septième jour que suivit la création d'Ève. Le poète la donne comme le type de l'Église : l'une prit naissance dans l'eau qui jaillit du côté ouvert du Christ, l'autre sort du côté d'Adam dont le sommeil signifie le sommeil de la mort du Christ (v. 160 sq.) (1). Les anges chantent le chant de noces du premier couple, dont le paradis est le lit nuptial et qui a le monde entier pour dot, tandis que les étoiles éclairent la fête de leurs feux étincelants. Le poète passe ensuite à la description du paradis à laquelle il ajoute deux épisodes, en sorte qu'elle occupe presque tout le reste de l'ouvrage (v. 193-299). L'un de ces épisodes consiste en une description poétique et détaillée des inondations fertilisantes de l'Égypte : c'est le Nil qui les produit, et le Nil est un des quatre fleuves du paradis (v. 264 sq.) ; l'autre a pour sujet le Phénix, qui meurt pour se rajeunir (v. 239 sq.). Le premier commandement que Dieu donne à l'homme met fin à ce livre.

La violation de ce commandement et la chute des premiers parents, tel est le récit qui fait le sujet du deuxième livre (quatre cent vingt-trois vers).

Dès le début, saint Avite fait le tableau de la vie fortunée

1. Bien plus, Dieu, dans la bénédiction qu'il donne au premier couple, consacre d'une manière figurée l'union de l'Église avec le Christ. V. 170 et suiv.

de nos parents dans l'Éden, vie de bonheur que Satan vient détruire. Le poète esquisse aussitôt le portrait de Satan (v. 38 sq.). C'est l'orgueil qui l'a précipité dans l'abîme : il s'imaginait s'être créé lui-même, et lui, le premier en dignité parmi les créatures, reçut le premier châtiment. Mais il ne perdit pas entièrement sa nature céleste : il conserva la qualité de connaître les choses cachées, ainsi que l'avenir. Il est en son pouvoir de prendre les formes les plus diverses, celle d'un oiseau (*ales*), comme celle d'une belle fille lubrique (1) ; il peut aussi prendre celle de l'or qui brille, et qui disparaît dès que la main de l'avare le touche. Témoin du bonheur d'Adam et d'Ève, la jalousie s'empare de son âme ; la douleur d'avoir perdu le ciel le tourmente. Dans un discours magistralement développé, il exhale ces divers sentiments (v. 89 sq.). Ce qui le console du moins, c'est d'avoir encore le suprême pouvoir de nuire.

Il a juré la ruine de nos premiers parents et il veut leur montrer le chemin qui l'a conduit lui-même à la perdition, celui de l'orgueil (*Jactantia*). Si Dieu leur ferme le ciel, s'ils deviennent ses compagnons de malheur, ne sera-ce pas là une consolation pour lui ? Allons ! vite à l'ouvrage, tandis que leur première simplicité dure encore et qu'ils n'ont pas encore donné le jour à une race immortelle. C'est sous la « terrible beauté » d'un jeune serpent, peint avec des couleurs vivantes et poétiques, que Satan se met à leur recherche ; « peut-être sont-ils à présent occupés à cueillir des pommes. » La flatterie à la bouche, il s'approche d'Ève et n'a pas de peine à vaincre ses objections : « A quoi sert-il de jouir de la vue du monde, s'écrie-t-il, si l'esprit aveugle est enfermé dans un misérable cachot » (v. 189 sq.) ? La « connaissance, » voilà ce qui distingue l'homme de l'animal ; ce n'est que par là qu'il devient l'égal de Dieu. Le poète dépeint bien ensuite comment Ève joue d'abord avec la pomme, la flaire et la porte à

1. V. 62 sq. — Des tableaux du moyen âge nous le représentent aussi moitié femme, moitié oiseau (c'est-à-dire dragon ailé) et cela précisément dans la scène de la tentation d'Ève. V., par exemple, Heider, *Beitraege zur christlichen Typologie aus Bilderhandschriften des Mittelalters*. Vienne, 1861, tableau VII.

la bouche, avant de la goûter. C'est là jouer avec le péché et ce jeu précède bien souvent la chute. Par contre, le poète justifie mal la promptitude d'Adam à saisir le fruit. Il y a ensuite deux longs épisodes, dont le deuxième assurément n'est là que pour faire nombre. Le poète y raconte (v. 326-407) le sort de la femme de Loth, qui, elle aussi, fut séduite par le désir de savoir, mais qui ne put vaincre la résistance de son mari. Saint Avite pouvait ici amplement satisfaire son talent et son faible pour la description; le subit engourdissement par le froid de la femme est notamment dépeint de main de maître (1). L'autre de ces deux épisodes, le premier (v. 277-325) renferme contre l'astrologie et la magie (2) une diatribe peu poétique. Le livre se termine enfin par un discours ironique à grand effet, dans lequel Satan victorieux annonce au couple infortuné que dorénavant il a, lui Satan, autant de droits sur eux que Dieu lui-même : Dieu les a créés, Satan les a instruits, et leur maître mérite encore plus leur reconnaissance que leur créateur.

Le troisième livre enfin (quatre cent vingt-cinq vers), « la sentence de Dieu, » nous fait le récit de l'expulsion du Paradis. La pudeur, qui détourne les regards de « la chair marquée du stigmate du péché, » excite nos premiers parents à couvrir leur nudité. Pleins d'angoisse de ne pouvoir se cacher au regard de Dieu, ils eussent préféré chercher la mort elle-même : c'est là exactement l'état du pécheur au jugement dernier dont le poète enclave dans le récit une courte description sous forme d'épisode (v. 42 sq.). Leur angoisse est ainsi prédite. Adam doit se justifier à Dieu : il n'implore pas son pardon avec des

1. Vix primo in visu restrictis motibus haesit,
Cernere desistens cum coeperat : inde gelato
Sanguine marmoreus perfudit viscera torpor,
Deriguere genae, pallor novus inficit ora.
Lumina non clausit, non saltem concidit illo
Pondere quo pulsant demissa cadavera terram;
Sed stetit horrendo perlucens massa nitore. V. 387 sq.

2. Il est digne de remarque de voir cette polémique revenir si fréquemment dans la littérature de cette époque. V. plus haut, p. 394 et 395 et cf. ce qui suit.

larmes dans les yeux et en promettant de mieux faire à l'avenir; mais, plein de fierté, il se plaint que Dieu lui ait donné la femme pour compagne : c'est elle qui est la source du mal; c'est d'elle que vient le crime (1). Que n'est-il resté hors des liens de l'hymen ? (v. 98 sq.) Après la sentence de Dieu — sentence qui forme le centre du livre et qui est rendue dans des discours détaillés, — Adam et Ève sont chassés du Paradis; la terre où ils sont maintenant est bien laide, malgré toute sa beauté, en comparaison de l'Éden; ils sont si à l'étroit; le jour est si sombre, et le ciel enfin avec ses étoiles est si éloigné ! Pour la première fois, ils ressentent la douleur et laissent couler des larmes qu'ils n'avaient pas connues jusque-là. Ainsi, après la mort, l'esprit déplore-t-il le péché. Et ici le poète encadre, dans un long épisode (v. 220-310), la parabole, si souvent traitée, ainsi que nous l'avons vu, du mauvais riche et de Lazare. Vient ensuite la description des calamités qui fondent sur la terre après le péché, et celles qu'ont à endurer les descendants d'Adam. Il veut, dans ce dernier tableau, nous retracer à coup sûr les épreuves de son siècle; les villes les plus célèbres, dit-il, sont changées en désert, les maîtres prennent la place des serviteurs, les serviteurs celles des maîtres, et la terre, déchirée par les guerres, se dépeuple chaque jour. Le Christ, ce potier (2), peut seul restaurer ce qui a été brisé. Le poète le supplie, en terminant, de vouloir bien rendre à ses serviteurs ce qu'Adam a perdu : « Puissent ceux que la jalousie de l'ennemi chassa du Paradis être rétablis dans leur ancienne demeure par ta grâce plus puissante encore que la colère de Satan (3) ! »

Les vers qui terminent ce livre confirment bien l'unité qui règne entre les trois premiers qui composent un poème, lequel a pour sujet la perte du Paradis; nous sommes ici bien éloignés d'une sèche versification ou d'une paraphrase de la

1. « Ista mali caput est, crimen surrexit ab ista. » V. 102.

2. « Figulus » v. 363. Le poète encadre ensuite dans son poème la parabole de l'enfant prodigue.

3. Livida quos hostis paradiso depulit ira,
Fortior antiquae reddat tua gratia sedi.

Ces vers terminent le livre.

Bible. Le poète domine, avec une liberté entière, la matière biblique, et il ne craint pas d'agrandir le cadre des discours de Dieu. D'autres, comme Victor par exemple, montrèrent une égale liberté; mais ce qui distingue surtout saint Avite, c'est la composition poétique qui trahit une idée suivie, laquelle domine partout le sujet. L'analyse laisse facilement reconnaître que la matière est heureusement divisée dans les trois livres et que le récit des détails a les dimensions voulues. Le deuxième livre, le plus important dans la composition, nous fait le tableau de la catastrophe qui se prépare dans le premier et dont le troisième nous révèle les suites.

Cette première partie de l'ouvrage est bien autrement importante que la deuxième qui comprend le quatrième et le cinquième livres. Ces deux livres ont sans doute des liens intimes qui les rattachent l'un à l'autre, mais ils ne forment point un tout organique. Ces liens, ce n'est pas seulement la matière (la destruction de l'homme par l'eau), qui nous les fournit; ils consistent plutôt dans l'idée : le déluge, tout comme le passage des Juifs à travers la mer Rouge, ne doit être considéré que comme un type du baptême; c'est même ce lien qui rattache ensemble les deux parties de l'ouvrage, ainsi que le dit le poète à la fin du cinquième livre (1). Nous avons eu, du reste, l'occasion de faire remarquer qu'en plusieurs endroits il nous révèle un sentiment très prononcé pour l'explication typologique de la Bible.

Le livre quatrième (six cent cinquante-huit vers) nous offre d'ailleurs plus d'un détail intéressant et plein d'attrait. C'est ainsi que le début nous montre, avec des couleurs bien tranchées, la dépravation morale du monde; l'homme va jusqu'à dévorer son semblable. Le poète nous dépeint le début et l'envahissement rapide de cette dépravation dans

1. Les derniers vers de ce livre montrent que les cinq forment un seul ouvrage :

... Quae pius explicuit *per quinque volumina vates,*
Nosque tubam stipula sequimur, *numerumque tenentes*
Ponimus hoc tenui cymbae nunc littore portum.

deux comparaisons longuement développées : l'une est empruntée à un champ laissé à l'état sauvage et qui, avec le temps, se couvre de broussailles impénétrables ; l'autre, à une source toute petite qui finit par devenir un fleuve rapide. Parmi les passages qui suivent, je citerai encore, comme remarquables, les passages qu'on va lire : dans Moïse, c'est Dieu lui-même qui ordonne à Noé de construire l'arche ; ici c'est « le plus élevé des archanges » (v. 213), c'est-à-dire saint Gabriel, dans la pensée du poète (v. le v. 206), qui porte l'ordre de Dieu. Saint Avite avait déjà dit auparavant que les anges sont les médiateurs ou les messagers des prières, des vœux et même des bienfaits des justes, tout comme ils sont leurs protecteurs (v. 190 sq.). Noé implore donc le secours de l'archange Gabriel (v. 291). Et l'ange ferme l'arche (v. 422 et sq.; cf. *Genes.* 7, v. 16), lorsque le déluge menace la terre. Le tableau que fait le poète de cette catastrophe ne manque point d'art et l'intérêt toujours croissant finit par attacher. Les divers genres de mort que les hommes trouvent dans les flots sont décrits aussi avec des couleurs pleines de vie (v. 477 sq.). Ce livre nous offre, en outre, des détails d'une nature typologique : l'arche qui défie le choc des vagues est une figure de l'Église (v. 493 sq.); et ce qu'il y a de plus étrange, c'est que les corbeaux qui s'attardent auprès des cadavres des noyés et qui oublient de rentrer, signifient les Juifs (*Judaea*), qui, aimant la chair, ne savent plus être fidèles à leur maître (569 sq.). L'arc-en-ciel est indiqué comme le symbole du Christ (v. 640 sq.). Disons enfin que l'histoire de Jonas se trouve racontée dans un long épisode de ce livre (v. 357 sq.).

Le dernier livre, le plus long (sept cent neuf vers), offre des détails curieux et dignes d'attention. Contentons-nous de faire remarquer que le poète ne se borne pas à faire la description du passage des Juifs à travers la mer Rouge ; en voulant motiver ce passage, il fait plutôt le récit détaillé des souffrances des Juifs, des efforts de Moïse pour les délivrer, des plaies que Dieu fait fondre sur l'Égypte, et enfin de l'institution de la Pâque, en sorte que c'est l'*Exode* (c. 5,14) qui forme le fond de ce dernier livre. Ici également se trouvent maints symboles :

c'est ainsi que, sans parler de l'agneau pascal (1), le rocher que frappe Moïse pour en faire jaillir de l'eau, signifie le Christ (v. 460 sq.). Outre cela, ce livre contient quelques descriptions agréables ou du moins pleines de mouvement.

Cette tendance à tout dépeindre, qui se manifeste d'une manière si tranchée dans cet ouvrage, n'est qu'un signe de la décadence de la poésie épique; déjà depuis longtemps se manifestait cette décomposition, dans ce siècle des Epigones (il mérite ce nom au point de vue de la forme). Un autre trait de cette poésie, lequel cependant ne se manifeste que de loin en loin, consiste dans un jeu de mots sans esprit (2) et accuse, à cette époque, une décadence encore plus profonde du goût.

Le deuxième ouvrage poétique de saint Avite est bien inférieur au premier. Il a pour titre : *De consolatoria laude castitatis ad Fuscinam sororem*, et comprend six cent soixante hexamètres. Ainsi que l'indique le titre, l'auteur y console sa sœur qui, vouée déjà dès sa naissance à la vie religieuse, était entrée au couvent n'étant encore qu'une enfant; c'est un panégyrique de la virginité qu'il lui adresse, et, dans ce panégyrique, il lui peint les misères, les souffrances, les dangers de la vie conjugale sous des couleurs qui blessent aussi bien la morale que l'esthétique (v. 163 sq.). Ce tableau, vu l'état de la personne qui le dessine et celui du destinataire, nous fait voir d'une manière palpable jusqu'où étaient tombées, même dans les cercles les plus élevés de la population romane, les bonnes manières et la finesse du goût; l'auteur ne considère le mariage qu'au point de vue du concubinat. D'après le contenu de ce panégyrique, on peut démêler assez facilement à quoi fait allusion l'expression *consolatoria :* la bonne sœur avait à soutenir des combats intérieurs. L'auteur l'avoue direc-

1. Les détails sont dignes de remarque, V. 247 sq. :

Sic nos, Christe, tuum salvet super omnia signum
Frontibus impositum : sic sanguis denique sanctus,
Tunc praemonstrati dudum qui funditur agni,
Oribus infusus postes lustrasse tuorum
Inter labentis ferventia funera mundi
Credatur, casuque tuos discernat ab omni.

2. Par exemple, II, v. 398 et s. et V, v. I et s.

tement dans un passage qui se rapporte à la *Psychomachie* de Prudence et à la description qu'il fait des luttes que soutient contre la luxure la virginité (*Virginitas*), comme s'exprime ici saint Avite (v. 370 sq.). Ce poème, grossi par plusieurs longs épisodes reproduisant des paraboles et des récits bibliques, comme aussi des légendes (1), reçut, malgré qu'il soit en certains passages peu séduisant, pour ne rien dire de plus, un accueil extraordinaire, pour une époque qui avait l'ascétisme en une si haute estime; saint Isidore lui-même (*op. cit.*) le cite encore comme un poème charmant, *pulcherrimum carmen*. Au point de vue de l'histoire de la civilisation, il ne laisse pas néanmoins d'offrir beaucoup d'intérêt (2).

Ce même intérêt, nous le retrouvons et sur une plus vaste échelle dans quatre-vingt-sept lettres qui nous restent de cet évêque; elles nous fournissent de plus les renseignements les plus importants pour l'histoire politique et ecclésiastique de son époque. Leur style nous montre que la décadence de la prose avait été plus rapide que celle de la poésie.

CHAPITRE VI

PAULIN DE PÉRIGUEUX.

Cette versification du texte biblique, qui débute avec Juvencus et qui finit par arriver à une poésie aussi indépendante que l'est celle de S. Avite, a un pendant dans la versification de vies de saints, écrites d'abord en prose. Nous en voyons apparaître une à cette époque (3), sous une forme des plus larges, dans la

1. Par ex., la parabole du talent que le maître a confié à son serviteur; celle de dix vierges; le récit de Suzanne; la légende d'Eugénie (v. 503 sq.).

2. Comme par ex., par rapport à l'éducation des religieuses : « Fuscina a lu la Bible en entier, ainsi que les poètes latins chrétiens. » VI, 329 sq., v. 409.

3. *Bened. Paullini Petrocorii de vita b. Martini libri VI cum notis Jureti Ejusdem ad nepotulum*, etc., etc. Cura et studio Chr. Daumii. Leipzig, 1681. — *Œuvres de Paulin de Périgueux*, etc., revues sur plusieurs manuscrits et traduites pour la première fois en français par Corpet. Paris, 1852.

Vie de saint Martin, *Vita Martini*, par Paulin de Périgueux (1). Achevée vers 470 (2), cette poésie est en vers hexamètres et comprend six livres : les trois premiers sont un remaniement de la Vie de saint Martin, *Vita Martini*, de Sulpice Sévère : le livre I (trois cent quatre-vingt-cinq hexamètres) va jusqu'au chapitre VIII de l'ouvrage de Sulpice, c'est-à-dire jusqu'à l'épiscopat de saint Martin ; le livre II (sept cent dix-sept hexamètres) mène le récit jusqu'au chapitre XIX, c'est-à-dire jusqu'à la guérison de saint Paulin de Nole et à celle de saint Martin lui-même qui avait fait une chute dans l'escalier ; le livre III enfin (quatre cent cinquante-six hexamètres) nous conduit jusqu'à la fin de l'œuvre de Sévère. Paulin, comme Sulpice, termine par l'éloge de saint Martin. Les lettres que Sulpice Sévère a ajoutées à sa Vie de saint Martin, celle surtout qui fait le récit de la fin du saint évêque, n'ont point été mises à profit par le poète. Le quatrième et le cinquième livre se basent également sur les dialogues de Sévère : le livre IV (six cent soixante-douze hexamètres) reproduit la première partie du premier dialogue, tandis que le deuxième dialogue fait le fond du livre V (huit cent soixante et onze hexamètres) (3). Pour le livre VI (cinq cent deux hexamètres), Paulin a pris un autre auteur pour guide. Perpetuus, alors évêque de Tours, avait fait le récit des miracles du Saint après sa mort, de ceux surtout dont il avait été lui-même témoin sur son tombeau : c'est là que Paulin a puisé sa matière. Son poème n'est pas le produit d'un seul jet : le poète s'était d'abord restreint à la Vie de Sulpice Sévère ; apparemment, il ne connaissait pas encore les dialogues. Lorsque ces derniers lui furent communiqués, il écrivit le quatrième et le cinquième

1. Nous ne savons de ce poète que les détails que nous donnons dans l'analyse de ses œuvres. Faisons remarquer encore que, dans le poème sur la guérison de son petit-fils, qui paraît avoir été composé vers l'an 70 de ce siècle, il se dit déjà vieux, *senex*, ce qui permettrait de rapporter sa naissance au commencement du siècle. Quant à son prénom de « Petrocorius », il se base sur la donnée de quelques manuscrits qui donnent, il est vrai, « Petricordius » ou bien encore « Petricordiae. »
2. V. plus loin p. 432, remarque 1.
3. D'après la division que nous avons adoptée, v. plus haut, p. 256.

livres (1) : le sixième vint plus tard y occuper sa place. Il est possible que les premiers livres eux-mêmes eussent engagé Perpétuus à prendre la plume. Quoi qu'il en soit, l'ouvrage en entier était une sorte de *Captatio benevolentiae ;* le poète voulait disposer le Saint en sa faveur et obtenir de lui la guérison de ses yeux (I, v. 305 sq.) ; n'était-ce pas, en effet, par ce genre de cures miraculeuses que saint Martin s'était rendu célèbre (2) ?

Ce but pratique à obtenir, telle est l'excuse que le poète met en avant pour motiver son entreprise ; il n'a pas une grande confiance en ses capacités littéraires, il le dit à plusieurs reprises ; bien plus, il avoue (IV, v. 7 et s.) que l'expression de Sévère, « amollie par le mètre, » perd beaucoup de sa vigueur (3) ; ce qui le console, c'est qu'il n'est pas donné à chacun de se désaltérer à la source elle-même, mais qu'on doit se contenter de l'eau des ruisseaux, quoique dépourvue de fraîcheur. Ce passage caractérise l'œuvre de Paulin. En général, abstraction faite de quelques omissions et principalement de quelques remarques personnelles, il suit pas à pas, dans son récit, l'ouvrage de Sévère, et parfois même il emploie les termes et les constructions de son modèle. D'autre part, il élargit le sujet en le paraphrasant, même au delà des exigences de la versification ; nous le voyons, en effet, se mouvoir à l'aise et se complaire dans les circonlocutions les plus étendues (4), tomber par là en faveur de son héros dans de singu-

1. C'est ce qui ressort du début du livre quatrième ; tout comme la remarque que nous faisons au sujet du livre sixième ressort du début du livre lui-même.

2. V. plus haut p. 355, rem. 3.

3. Cum vis verborum, vita virtute coruscans,
Perderet ingenitum metro mollita vigorem.

Tout le contexte de ce passage montre qu'il ne s'agit pas ici de la prose en général, mais de celle de Sévère en particulier.

4. Voici un exemple de son procédé. Sévère (*Vita Martini*, c. 2) dit de son héros : « Frugalitatem in eo laudari non est necesse, qua ita usus est, ut jam illo tempore non miles, sed monachus putaretur ; » et un peu plus loin il le vante d'avoir su nourrir les pauvres « alere egentes. » Voici maintenant la traduction de Paulin (I, v. 26 sq.) :

Tum sumendorum districtio quanta ciborum,
Ne distenta citum vitiarent viscera sensum,
Nec premeret vigilem membrorum sarcina mentem,

lières exagérations, et déployer même de grands efforts pour faire ressortir le merveilleux de ses exploits. Il s'entend néanmoins à la peinture des détails, et il les traite avec art et sentiment : le récit de la guérison d'une jeune fille muette (V, v. 17 sq.) nous en fournit un exemple. Sulpice Sévère a consacré seize lignes de son second dialogue (c. 2) à ce récit; Paulin l'élargira jusqu'à lui faire occuper quatre-vingt-deux vers. Disons enfin que l'auteur étend encore son cadre par de longues exclamations et par des apostrophes où il épanche la sensibilité de son cœur : par exemple, lorsqu'il donne libre cours à son admiration en face des vertus du saint évêque, ou lorsqu'il laisse éclater sa colère contre le démon, dont les attaques contre son héros sont sans trêve ni répit. La mauvaise conservation du texte ne nous permet pas de porter un jugement certain sur le style : nous pouvons dire, du moins, qu'il est simple, ordinairement aisé à comprendre dans les récits, mais marqué d'une certaine raideur dans les débuts des livres.

Nous possédons en outre deux petits poèmes du même auteur, et tous deux ont un certain rapport à la vie de saint Martin : l'un a pour titre *Versus Paulini de visitatione nepotuli sui*, et célèbre, en quatre-vingts hexamètres, un miracle accompli, quoique d'une manière tout à fait indirecte, par saint Martin : il s'agit de la guérison d'un petit-fils du poète ; lui et sa fiancée, par l'application de l'écrit de Perpétuus, avaient recouvré la santé. L'autre, de moindre étendue, est une inscription de vingt-cinq hexamètres, composée à la prière de Perpétuus (1) et destinée à la nouvelle basilique que cet évêque avait, de 470 à 473 (2), fait construire en l'honneur du saint.

Ut divisa inopi praeberet copia partem,
Quaeque unum obrueret, melius refoveret utrumque :
Nam sic supplicibus diviserat omnia egenis,
Ut sola *exesis* superessent tegmina membris.

Sulpice Sévère ne dit rien naturellement de ces « membra exesa, » et nous avons là un exemple de l'exagération de Paulin.

1. D'après Tillemont, *Hist. ecclés.*, X, 2.

2. Paulin lui envoya les deux poèmes en même temps. L'écrit qui annonce cet envoi nous montre que le poème consacré à saint Martin avait engagé l'évêque à demander à Paulin cette inscription. Or, dans le sixième livre de

Sidoine Apollinaire avait aussi été chargé de composer une semblable inscription, et, comme Paulin, il accéda au désir de l'évêque (1).

CHAPITRE VII

PAULIN DE PELLA.

Presque à la même époque, nous rencontrons un poème d'un autre Paulin, et ce poème appartient également au domaine de la poésie narrative. C'est l'*Eucharisticon* (2), de Pella (3), chant d'actions de grâces en six cent seize hexamètres, et composé en 465. C'est ainsi, en effet, que l'auteur a intitulé l'histoire de sa vie, et cette histoire il la raconte, lui, vieillard de quatre-vingt-quatre ans (4), dans ce poème dont le titre exact est *Eucharisticon Deo sub ephemeridis meae textu*.

la *Vie de saint Martin*, Paulin parle d'un événement politique qui eut lieu en 459, je veux dire de la victoire d'Ægidius, bloqué dans Arles, sur les Visigoths ; il n'est donc guère possible de faire remonter plus haut que l'an 460 l'achèvement de la *Vie de saint Martin*. Toutefois, dans ce passage, le récit semblerait faire supposer qu'Ægidius est déjà mort au moment où Paulin écrivait. Il mourut en 464; donc la Vie a été composée entre 464 et 470.

1. V. Sidoine Apoll., *Epp.*, l. IV, ep. 18, où le poème lui-même nous a été également conservé.

2. Nous trouvons ce titre déjà dans Stace, *Silv.*, l. IV, 2 : le poète intitule ainsi un poème en hexamètres où tout respire une lâche adulation : il remercie Domitien d'avoir bien voulu l'inviter à la table impériale. Ce titre revient encore dans un poème de Sidoine Apollinaire ; V. plus loin, *Carm.* XVI.

3. *Paullini Carmen Eucharisticum, prolegomenis et adnotationibus illustr.*, auctore L. Leipziger. (Dissert. de doctorat.) Breslau, 1858. On le trouve aussi en appendice dans l'édition de Paulin de Périgueux par Daum, dont nous avons parlé plus haut, p. 428, rem. 3.

4. V. 12 sq. : Altera ab undecima annorum currente meorum
Ebdomade, sex aestivi flagrantia solis
Solstitia et totidem brumae jam frigora vidi.

Il est très vraisemblable, de prime abord, que c'est la douzième et non la treizième semaine qu'il faut entendre par ces mots « altera ab undecima », sans quoi l'auteur aurait eu quatre-vingts ans ; cette interprétation concorde aussi seule avec toutes les autres dates. V. plus loin, p. 435, rem. 3.

Cette autobiographie doit tenir lieu d'un cantique d'actions de grâces dans lequel le poète, ainsi qu'il s'exprime dans la préface, remercie Dieu, non seulement du bonheur qu'il a goûté dans sa jeunesse, mais encore de l'adversité qui, depuis trente ans, n'a pas cessé de s'attacher à ses pas. C'est par l'adversité que Dieu lui a appris à ne pas faire trop grand cas du bonheur de ce monde, et à ne pas trop désespérer non plus dans le malheur, puisque c'est par là qu'il a mérité le secours de sa grâce. Ce n'est donc pas la soif de la gloire qui l'a poussé à prendre la plume pour écrire ces « Éphémérides ; » elles ne sont pas destinées à des étrangers, mais à sa propre édification : voilà comment il excuse par avance, chez les « savants, » cette poésie inculte, *carmen incultum*. L'histoire que nous avons sous les yeux et dont la langue est relativement simple, quoique souvent la construction et le style soient assez prosaïques, cette histoire, dis-je, est pleine d'intérêt. Non seulement elle nous retrace l'image fidèle d'un caractère plein d'amabilité et dont la simplicité, la véracité et la bonté d'âme se réflètent dans chaque ligne, mais elle nous fait le tableau de cette époque ; l'*Eucharisticon* ne nous livre pas seulement des documents intéressants pour l'histoire des mœurs, mais encore des faits et des dates précieux, ainsi que l'ont déjà reconnu les historiens qui ont écrit sur la migration des peuples.

C'est l'*Eucharisticon* qui nous fournit les renseignements suivants. Paulin naquit à Pella où résidait son père, alors préfet de l'Illyrie. Peu après sa naissance, nous le trouvons à Carthage, où son père fut envoyé en qualité de proconsul ; mais il n'y resta que peu de temps, après quoi il vint dans la maison de son grand-père(1), à Bordeaux, patrie de ses aïeux. C'est là qu'il reçut la première instruction. En se plaignant de la décadence postérieure des études, il rend hommage au sys-

1. L'opinion mise d'abord en avant par Sirmon et défendue ensuite par Barth, opinion qui faisait du poète Ausone le grand-père de Paulin, a si peu de solidité, que je ne m'arrêterai pas à la réfuter. Qu'il nous suffise de remarquer que, d'après la donnée de Paulin, son grand-père était consul, alors qu'il n'avait lui-même que trois ans ; Ausone aurait donc dû être consul en 385, d'après la chronologie de la vie du poète (v. plus loin) : or, il le fut en 379.

tème pratiqué dans son enfance. Les leçons de grammaire commencèrent par l'étude de l'Iliade et de l'Odyssée : le grec, en effet, avait été sa langue maternelle, moins à cause du lieu de sa naissance, où il n'avait fait que passer, qu'à cause du personnel de la maison, qui était grec. Il dut, bientôt après, entreprendre la lecture de Virgile qui, pour cette raison, lui causa les plus grandes difficultés. Avec quels sentiments de piété et de reconnaissance parle-t-il ensuite de l'éducation excellente qu'il reçut de ses parents ! Il ne manifeste qu'un regret : ils ne partageaient pas son désir de le consacrer à la vie religieuse. Mais c'est Dieu qui l'a voulu ainsi, et tout est pour le mieux. Il n'avait que quinze ans, lorsqu'une maladie le força, hélas ! à interrompre ses études. Sur l'avis des médecins et pour fortifier son corps, il s'adonna tout entier aux exercices et aux divertissements d'un chevalier. Son poème nous fournit là-dessus maints détails pleins d'intérêt : la chasse, la chasse au faucon surtout, et le jeu de balle, sont au nombre de ses plus grands plaisirs. Il dut, on s'en doute bien, se permettre à cette époque quelques écarts de jeunesse (1). Telle fut la vie de Paulin jusqu'à sa vingtième année, époque où il se maria avec une jeune fille de noble famille, mais sans fortune.

Le travail et l'ordre l'aidèrent néanmoins à se créer promptement un bien-être qui lui offrit d'autant mieux toutes les jouissances d'un grand propriétaire (2), qu'il ne sentit jamais l'aiguillon de l'ambition. Il se laissa aller, jusqu'à l'âge de trente ans, aux charmes de cette vie. Alors, les choses changèrent de face ; son père mourut, et, avec cette mort, coïncida l'invasion des ennemis. La suite de l'*Eucharisticon* nous montre quel est cet ennemi, dont veut parler Paulin : ce sont les Goths

1. Il sut toutefois, eu égard aux mœurs du temps, observer une louable réserve :

Hac mea castigans lege incentiva repressi,
Invitam ne quando ullam jurisve alieni
Appeterem, carumque memor servare pudorem
Cedere et ingenuis oblatis sponte caverem,
Contentus domus illecebris famulantibus uti. V. 162 sq.

2. Avoir une maison belle et spacieuse, une table bien servie, de nombreux domestiques, un ameublement d'un goût exquis, des voitures et des chevaux, tel était pour lui le comble du bonheur.

qui, en 412, envahirent le pays sous la conduite d'Athaulf (1). Cette invasion, et plus encore les démêlés qu'il eut avec son frère relativement à l'héritage paternel, furent pour lui la source de beaucoup de souffrances. Sa situation devint encore plus difficile, quand il se vit, contre son gré, l'objet des faveurs de l'usurpateur Attale ; celui-ci le fit conservateur d'un trésor qu'il possédait (414). Dévalisé à Bordeaux par les Goths, il s'enfuit à Bazas où une révolte des esclaves mit sa vie en danger: il réussit toutefois à sauver la ville de l'invasion des Goths, en gagnant les Alains qui formaient leur armée de secours, et en la faisant entourer par leurs chariots de guerre. Nous avons là un tableau vivant de ces temps orageux (2).

Après cette période de tribulations, Paulin retourna à son ancien projet d'émigrer dans la presqu'île d'Illyrie, où sa famille possédait encore des biens du côté maternel; mais sa femme ne pouvait se résoudre à entreprendre sur mer un tel voyage. Il caressa également le projet de se consacrer à la vie monastique. Il se laissa retenir par des considérations de famille; mais il ne s'en adonna pas moins à la vie ascétique (v. 469) et aux études cléricales, surtout à l'étude et à la réfutation des croyances hérétiques, vers lesquels il semble lui-même avoir penché. Après quinze ans de cette nouvelle vie, il reçut le baptême, à Pâques; « il y a de cela trente-quatre ans, » écrit-il (3); il avait par conséquent quarante-neuf ans. — Bien-

1. Il ne saurait être douteux que ce ne soit là cette invasion dont il veut parler. Cf., pour ce qui suit, Dahn : *Les rois des Germains*. (V. p. 56 sq.)

2. Il ne renferme que peu de vers, v. 383 sq. :

Vallantur urbis pomoeria milite Alano,

— — —

Mira urbis facies, cujus magna undique muros
Turba indiscreti sexus circumdat inermis
Subjecta exterius ; muris haerentia nostris
Agmina barbarica plaustris vallantur et armis.

3. Ce passage, important pour fixer la date du poème, est conçu en ces termes, v. 474 sq. :

Post autem exacta jam trieteride quinta
Rite recurrente statuto tempore Pascha
Ad tua, Christe Deus, altaria sacra reversus,
Te miserante, tua gaudens sacramenta recepi
Ante hos ter decies super et *hos* quattuor annos.

Le deuxième vers montre suffisamment qu'il s'agit ici du baptême qui avait

tôt il se trouva seul avec lui-même, n'ayant plus que Dieu pour lui, car la mort lui enleva sa belle-mère, sa mère et sa femme : ses deux fils suivirent chacun leur chemin. N'ayant que la pauvreté pour compagne, il se retira à Marseille où habitaient plusieurs de ses amis ; il vécut quelque temps dans les environs de cette ville en cultivant lui-même un petit bien qu'il y possédait. Le bonheur toutefois fut loin de vouloir lui sourire. Courbé sous le poids des années et des soucis, il revint à Bordeaux. C'est là, tandis qu'il était en proie à la plus extrême misère, que Dieu vint à son secours : un Goth désirant lui acheter un champ de terre, lui en envoya le prix. Cette somme ne répondait pas sans doute à la valeur réelle du terrain ; mais elle fut la bienvenue et le poète ne manque pas d'en remercier Dieu. Il le remercie d'ailleurs également pour tout ce qui lui est arrivé ; il le prie seulement de ne pas permettre que ces tribulations brisent son courage ; c'est à Dieu qu'il veut appartenir, dans la vie comme dans la mort.

Cet abandon à la volonté divine, cette confiance inébranlable en la Providence, qui remplissent tout le poème, donnent à ces vers, malgré que le style et le mètre en soient souvent défectueux (1), un charme qui attire et une haute expression d'individualité : abstraction faite de l'intérêt historique, celle-ci nous captive du commencement à la fin. Quel heureux contraste entre ce jet libre et vrai d'un cœur chrétien,

lieu à la fête de Pâques ; le pluriel *sacramenta*, qui suit, s'explique par le fait que la communion pascale suivait immédiatement la réception du baptême. Dans le dernier vers, il faut lire *hos* au lieu de *his*, que donne l'édition princeps ; vouloir y substituer *bis*, avec Barth, c'est arriver à un mauvais calcul. Voici, d'après moi, ce qui résulte de ce passage. L'auteur était âgé de trente ans, ainsi qu'il le dit lui-même et comme nous l'avons fait remarquer, lorsque les Goths envahirent la Gaule, en 412 ; il était donc né en 382, et, vu qu'il a 83 ans (v. plus haut, p. 432, rem. 4), il écrivit son poème en 465 ; retranchons 49 (34 + 15), et nous verrons que c'est en 416 qu'il embrassa la vie ascétique, à la suite des événements des quatre années précédentes. C'est ainsi seulement qu'on peut mettre en harmonie toutes les dates ; il en résulte également que le nombre compris dans *altera ab undecima* (v. 12) est bien le nombre *douze*, et non *treize*.

1. V. sur les défauts de la langue et du vers le travail consciencieux de Leipziger, *l. cit.*, p. 10 sq. ; il faut remarquer notamment l'apparition fréquente de l'hiatus. Il est à peine besoin de faire remarquer que Paulin a, lui aussi, pris Virgile pour modèle.

malgré les défauts de la forme, et ces produits artificiels, mensongers, pleins de rhétorique, des panégyristes païens ou même des écrivains postérieurs, mais qui n'avaient de chrétien que le nom!

CHAPITRE VIII

ORIENTIUS

A côté de la poésie épique, qui, par le nombre comme par la valeur de ses ouvrages, se place au premier plan dans la poésie purement chrétienne de cette époque, nous voyons apparaître, au deuxième plan, la poésie didactique; le chemin qu'elles suivent se croise plus d'une fois, car, à cette époque, la poésie chrétienne en général n'a qu'un but, celui d'instruire. A ce domaine appartient encore un ouvrage, écrit également par un Gaulois et qui ne manque pas d'offrir un certain intérêt historique général. C'est le *Commonitorium* d'Orientius (1) : tel est en effet le nom que l'auteur se donne lui-même à la fin de son ouvrage, lequel est écrit en distiques et comprend deux livres (six cent dix-huit, et quatre cent dix-huit vers). Qu'il fût de la Gaule, et qu'il ait vu personnellement dans ce pays les conquêtes dévastatrices des Goths, dont il ne fait mention qu'en frissonnant, c'est ce qui ressort du poème lui-même. A n'en pas douter, il a eu sous les yeux, pendant qu'il composait, le poème *De providentia*, et il l'a eu justement pour le passage où il décrit ces ravages; ainsi donc, c'est après les vingt premières années de ce siècle que l'auteur a écrit son poème (2). Toutes ces dates, de même que le caractère de ce poème, conviennent à cet Orien-

1. Dans le *Thesaurus novus anecdotorum*, tome V, stud. et opera Martène et Durand. Paris, 1717, in-fol.
2. V. plus haut, p. 340. J'incline à placer le *Commonitorium* entre 330 et 340. L'auteur produit tout à fait l'impression d'un vieillard.

tius, évêque d'Auch, dont une ancienne Vie (1) nous apprend que, dans un âge avancé, il entreprit pour Théodoric I[er], roi des Goths, une mission auprès des généraux romains, Aëtius et Litorius, lesquels le serraient de près (437-439) (2). Cette Vie est en complète harmonie avec le poème, lorsqu'elle nous informe que Orientius, « après avoir secoué les chaînes de la lubricité (*lubricitas*), se consacra, avec un sens chaste, tout entier à Dieu. » L'auteur du poème, en effet, confesse avoir senti lui-même les attaques de la chair, contre lesquelles il cherche à prémunir d'une manière très circonstanciée (3).

Voici quel est le contenu de ce poème. L'auteur veut nous enseigner le chemin qui conduit aux récompenses de la vie éternelle. Dans ce but, il prie Dieu et Jésus-Christ de vouloir l'assister. Pour l'homme, il y a un double chemin; parcourir une vie terrestre et une vie future, tout comme il a une double nature, un corps animal attaché à la terre et une âme vivifiée par le souffle de Dieu. Nous naissons pour chercher Dieu; nous le cherchons pour le connaître; nous le connaissons pour l'adorer. Mais comment devons-nous l'adorer? Il suffit de croire en lui avec un cœur pur. De là, découle l'amour de Dieu et du prochain : ce n'est que de cette manière que nous pouvons remercier Dieu de ses nombreux bienfaits. Le poète nous fait ensuite une description détaillée de ces bienfaits de Dieu, ainsi que de l'amour du prochain. Agissez de manière, continue-t-il en montrant le but du droit chemin, agissez de manière à mériter d'être reçu, après la mort, dans les demeures éternelles. L'homme ressuscitera avec son corps. Ici le poète donne les preuves connues de l'immortalité, surtout celles qui sont tirées de l'ordre naturel. Si donc, après la mort,

1. La première, dans les Acta SS. (Maii, t. I), v. § 3. D'après cette Vie, Orentius se distingua, comme évêque, par la conversion des païens ce qui démontre apparemment ses travaux apostoliques au commencement du siècle, et ce qui cadre avec le grand âge qu'il avait, vers l'an 40 du v[e] siècle.

2. La date ordinaire est 439 ; Dahn (*l. cit.*) semble adopter 437.

3. V. p. 28, B. — Il n'y a qu'une critique sans fondement, facilitée souvent par une vanité nationale ridicule, qui ait pu voir dans Orentius, un Espagnol, évêque d'Illibéri ; n'avait-elle pas procédé ainsi à l'égard de Dracontius? On trouve des appréciations de cette force dans l'*Histoire critique de la littérature espagnole*, par Amador de los Rios !

il existe une vie éternelle ; s'il y a une récompense pour les justes et un châtiment pour les méchants ; faites tous vos efforts pour ne pas dévier du droit chemin. Évitez les plaisirs sensuels, voilà la première condition. Fuyez avant tout les beaux visages, car les yeux prennent feu et enfantent le péché. N'est-ce pas la femme qui est la cause première de tout le mal ? C'est par elle que l'homme a perdu le paradis et mérité la mort. Que de peuples ont été précipités dans le malheur par le visage d'une femme ! C'est ce que le poète ne croit pas devoir redire en détail (1). Il se contente de rappeler le souvenir des exemples de l'Ancien Testament, exemples qui nous montrent l'amour honteux conduisant à la ruine. La croix doit servir de bouclier et de glaive contre de telles tentations : le poète les a également éprouvées. Que chacun pense que ces jouissances terrestres, dont Orientius fait ici la peinture, sont passagères, tandis que les peines de l'enfer ne finiront jamais. Que si, chaste de corps, « vous avez foulé aux pieds » les jouissances sensuelles, il vous reste encore à secouer l'autre partie du fardeau qui pèse sur votre cœur. Cette transition amène le poète à parler des autres vices qu'il faut éviter : il met d'abord en garde contre l'envie, « la mère de tant de crimes, » et il s'arrête davantage encore dans la peinture qu'il nous fait de l'avarice (*avaritia*) (2) : méprisez les trésors du monde que vous ne possédez pas en vérité, puisqu'il vous faudra, en mourant, les laisser après vous ; songez plutôt à en amasser pour l'éternité.

Dans le livre deuxième, Orientius cherche encore à prémunir contre la vanité, le mensonge, la débauche, l'ivrognerie ; il nous fait même, de ce dernier vice, une peinture effrayante dans ses détails, en nous plaçant sous les yeux le portrait d'un

1. Il fait allusion à Sémiramis, d'une manière qui nous rappelle Dante :
Cum gentes nulla Domini sub lege, nec ullis
Sanctorum ad vitam perdomitas monitis,
Qua furor impulerat, lascivus duceret error,
Esset et hoc licitum quod fuerat libitum. P. 27, B.

2. Les nombreux détails qui, en dehors de la luxure, sont consacrés à ce vice, montrent suffisamment par eux-mêmes ce qu'on avait à souffrir de l'avarice, à cette époque. Maints poèmes nous en ont déjà offert la preuve.

homme ivre. — Le lecteur, continue-t-il, pourra se dire : ces mesures sont vraies, sans doute, mais difficiles à suivre. Grande est la peine, le poète en convient, mais grande aussi est la récompense : et ne fait-on pas, ajoute-t-il, les sacrifices pour un honneur terrestre ? Faites-en aussi pour mériter le royaume de Dieu, qui vous ménage des récompenses bien différentes, bien plus sublimes. La fin de nos jours arrive à pas de géant : chaque heure nous rapproche de la mort ; à chaque heure, le monde décline et se précipite vers sa ruine. Et ici Orientius jette un coup d'œil sur les guerres meurtrières, dont il a lui-même été le témoin, guerres où rien ne protégeait de la fureur des Barbares et où « toute la Gaule fumait comme sur un bûcher (1). » Et pourtant, ni la fragilité des biens de la terre, ni le spectacle quotidien de la mort qui arrive souvent d'une manière si inattendue, ne sont capables de faire réfléchir le pécheur au jugement dernier, à ce jour où il recevra les châtiments qu'il mérite. De quelle nature sont ces châtiments ? C'est ce qu'il va nous apprendre (p. 38). Pour les uns, ce sont les ténèbres ; pour les autres, un feu de soufre ; pour d'autres encore, un froid glacial. Ceux-ci seront environnés de serpents, ceux-là tourmentés par des chaînes de fer rouge. Des vers innombrables dévoreront l'athée (2). A la grandeur des crimes sera proportionnée la grandeur des châtiments, et ils commenceront avant le jour du jugement, afin que le retard du jugement n'amène pas un retard dans le supplice (3). — Les justes, par contre, brilleront comme les feux du soleil ; des vêtements blancs comme la neige envelopperont leurs membres resplendissants : ce sera là notamment la récompense des ascètes, qui n'ont jamais souillé la blanche robe du baptême

1. Pag. 36 et cf. *De Providentia*, v. 17 et s. et v. 35 sq.

2. Il y a, dans cette peinture des peines de l'enfer, plus d'un trait qui nous fait penser à Dante ; par exemple :

Omnia plena illic lacrymis, terrore, dolore,
Et vox nulla, nisi quam dederit gemitus.

Quelques distiques semblent avoir été déplacés ici, comme du reste en d'autres endroits du poème.

3. Judicii ante diem poenas dabit (impius), ut neque parvum
Supplicii spatium det mora judicii.

Cette manière de voir est tout à fait remarquable.

par « le contact de la femme ; » ce sera aussi celle des martyrs, celle des prêtres et des moines. Leurs visages rayonneront de la lumière du Seigneur, alors qu'au jugement dernier ils formeront comme une couronne autour de lui. Le poète fait ensuite la description de ce jugement et celle de la ruine du monde ; il termine en conjurant le lecteur de ne pas l'oublier dans ses prières.

Cette analyse montre beaucoup de clarté dans la marche des idées et laisse facilement reconnaître que l'auteur a pris, pour point de départ, les pensées que Lactance développe dans ses *Institutions* (1). Quant à l'expression, Barth en a déjà, et à bon droit, fait ressortir la force et la concision, qualités si rares à cette époque ; elles marchent de pair avec un naturel extrême, qui, ne visant jamais à l'effet, prouve ainsi que cette langue vient réellement du cœur. Nous pouvons voir encore par là qu'Orientius ne saurait être si facilement l'auteur des autres poèmes qu'on lui attribue et qu'on imprime à la suite du *Commonitorium :* l'un ne contient, en cinq distiques, que des épithètes appliquées à Jésus-Christ, telles que Janua, Virgo, Leo, Virtus, Sapientia, etc., et l'autre, d'une plus grande étendue et en hexamètres, contient l'explication de ces mêmes épithètes (2). A ces poèmes vient s'en ajouter un autre semblable, en distiques : tous font l'effet d'appartenir à un quatrième poème (3), composé en vers hexamètres et intitulé à tort *De Trinitate ;* c'est plutôt un éloge de la personne du Christ. Ce dernier n'offre rien de remarquable, si l'on en excepte l'explication de la forme de la croix. Ils appartiennent tous, à coup sûr, à une époque postérieure. Disons enfin qu'on attribue à Orientius des prières en vers iambiques sénaires.

1. V. plus haut p. 85 sq., cf. surtout p. 90, 91 et 92.

2. Par exemple : Janua — quod residet caelo secretaque pandit,
Virgo — incorruptae matris quia partus origo est.

V. les restitutions du texte de Luc. Müller, dans le *Rhein. Mus.* 1867, p. 505.

3. Les derniers vers de ce poème semblent dire qu'il précédait les autres.

CHAPITRE IX

RUSTICUS ELPIDIUS

Nous avons encore à faire connaître un poème dont l'esprit est strictement chrétien, mais dont la forme se rattache de très près à un genre de la poésie païenne alors très à la mode : c'est le *Carmen de Christi Jesu beneficiis*. L'auteur se nomme Rusticus Elpidius (1) et appartient à la fin de cette période. Diacre et ami d'Ennodius, qui lui adressa deux lettres, il se distingua par une érudition pleine d'atticisme et s'acquit, par sa science médicale, une réputation des plus grandes : l'illustre Théodoric, roi des Goths, fit donc de lui son médecin ordinaire et lui accorda, avec ses faveurs, sa plus intime confiance. Dans la vieillesse, il se démit de ces fonctions et se retira à Spoleto. Là, il sut s'attirer la reconnaissance des habitants de la ville, en mettant à contribution pour elle la clémence du roi. C'est là qu'il mourut en 533 (2). Son poème, qui comprend cent quarante-neuf hexamètres, chante les louanges du Christ ; on serait tenté de le prendre pour un pa-

1. Rustici Elpidii *Carmen de Christi Jesu beneficiis* ed. Herrmann Müller Gœttingen, 1868, in-4° (Prolegg.)— Rust. Helpidii V. C. exinlustris et exquaestoris *Historiarum Testamenti veteris et novi* (tristicha) in : G. Fabricii *Poetar. veter. ecclesiasticorum opera.* Bâle, 1564, in-4.

2. C'est Rusticus Elpidius, et non le Rusticus Helpidius Domnulus dont il est parlé dans les *Subscriptions* ajoutées à Pomponius Méla et à Valère Maxime, qui est l'auteur du Panégyrique que nous analysons. La meilleure preuve en est dans le poème lui-même. Le lecteur attentif y remarquera facilement qu'il est dû à la plume d'un médecin. En voici des exemples : « lues vitiorum, » v. 28 ; « morbos, » v. 56 ; « crimina laesi sanguinis, » ib. ; « morbos cohibere potens, » v. 99 ; « *medicata* labe reatus, » v. 111 ; « suavibus herbis Messis et Eremitae, » v. 113 et s. ; « tot contagia, » v. 121 ; « arida febris, » v. 138 ; « morbos, » v. 140. L'opinion de Jahn (*Comptes rendus de la soc. roy. de Saxe p. les sciences*, 1851, p. 346 et s.), qu'embrassent également Teuffel et Baehr, croule d'elle-même devant ces preuves. Il pourrait se faire cependant que Domnulus soit l'auteur des *Tristiques* et que, par suite, on lui ait attribué l'autre poème.

négyrique en l'honneur du fils de Dieu. L'expression en est élégante pour cette époque; mais elle est parfois si recherchée, qu'il faut fréquemment s'y reprendre à deux fois pour en deviner le sens. A la suite d'une introduction, qui célèbre les louanges du tout-puissant créateur des choses, unique rejeton de Dieu très grand, le poète demande à Jésus-Christ de vouloir bien diriger son cœur, de le purifier « de la lèpre des vices » et de lui pardonner ses fautes. Puisse-t-il daigner accepter l'offrande de ce cantique et lui tenir compte seulement de sa bonne volonté, car le don de la poésie lui est étranger (1). Ce n'est qu'ensuite que débute le chant de gloire en l'honneur du Christ (v. 50) : le poète y passe rapidement en revue sa naissance miraculeuse, l'adoration des mages, ses miracles, ses guérisons (2) notamment, et les résurrections qu'il opère. Non content d'avoir doté l'homme du monde et de ses merveilles, il a encore voulu le racheter de la mort au prix de son propre sang. Il nous fait voir, en terminant, la félicité éternelle que le Christ nous a ainsi reconquise.

On attribue également à cet Elpidius ving-quatre tristiques en hexamètres) qui ont pour sujet des scènes de l'Ancien et du Nouveau Testament. Il est fort douteux toutefois qu'il en soit l'auteur, vu surtout que les expressions de ces tristiques ne ressemblent en rien à celles du *Carmen*, et n'offrent pas la moindre trace de son élégance relative. Des vingt-quatre tristiques, huit seulement se rapportent à l'Ancien Testament ; ils correspondent à huit autres sur le Nouveau Testament. Cette correspondance est remarquable ; en voici le contenu : 1. Tentation d'Ève; 2. Apparition de l'Ange à Marie ; 3. Expulsion d'Adam et d'Ève du jardin de délices ; 4. Introduction du bon larron dans le paradis; 5. Arche de Noé ; 6. Vision de saint

1. Le poète y laisse entendre qu'il s'est essayé autrefois dans la poésie profane, ce qu'il déplore avec douleur.

2. Pour caractériser son style, nous donnons ici les vers qu'il consacre à la guérison des aveugles:

Tu tenui tactu tenebrosae frontis inanes
Jussisti lucere sinus ruptisque latebris.
Conceptos gaudere dies, ac nocte fugata
Monstrifici vultus, fecisti lumina caeco. V, 90 sq.

Pierre (*Actes des Ap.*, c. 11), les animaux servent de terme de comparaison; 7. La tour de Babel; 8. Le don des langues accordé aux apôtres; 9. Joseph est vendu par ses frères; 10. Le Christ l'est par Judas; 11. Sacrifice d'Isaac; 12. Crucifiement de Jésus-Christ; 13. La manne et les cailles tombent dans le désert; 14. Jésus-Christ nourrit, avec sept pains, quatre mille hommes (*S. Matth.*, c. 15); 15. Moïse sur le Sinaï; 16. Jésus-Christ sur la montagne des Oliviers. Les huit autres n'ont rapport qu'au Nouveau Testament. Les voici dans l'ordre des éditions: 17. Marthe et Marie; 18. *Centurio ad Christum* (l'officier de Capharnaüm); 19. Le changement de l'eau en vin; 20. Guérison d'une femme par le Christ (était-ce la belle-mère de saint Pierre?...); 21. Guérison de l'hémorrhoïsse; 22. Résurrection du fils de la veuve; 23. Vocation de Zachée (*S. Luc*, c. 19); 24. Résurrection de Lazare. Nous voyons encore ici les tristiques 21 et 24 servir de pendant aux tristiques 20 et 22. D'après le genre de composition, d'après les titres eux-mêmes, comme aussi d'après tout le contenu de quelques-uns d'entre eux, il résulte avec certitude (1) que ces Tristiques n'étaient que des inscriptions jointes à des tableaux qu'elles expliquaient, tout comme nous l'avons vu pour les Tétrastiques de Prudence. Cette circonstance leur donne un intérêt tout particulier. C'est là ce qui nous explique le peu d'importance de certains de ces tristiques, sous le rapport de la matière; cette dernière a souvent besoin, pour être comprise, d'une explication qu'on ne trouve que dans les passages

1. Là, comme dans Prudence, nous retrouvons la formule *Hic* (ici): « *Hic* conjurati germanum vendere fratres Cogit livor, etc, » cf. 5, 9, 13; « *Haec* mulier tactu vestis furata salutem est. » 21. — L'inscription 15 indique elle-même un tableau; elle est ainsi conçue: « Moses ascendit in montem, » alors que, dans l'Epigramme, il n'est nullement question de montagne; elle débute ainsi: « Veridicae Moses pandit penetralia legis. » Le tristique 18 ne contient que le discours du centurion (*St-Luc*, c. 7, v. 6 et s.), de là l'inscription *Centurio ad Christum*. Le tristique 23 montre que, parfois, le contenu lui-même a besoin d'être suppléé par le tableau: « Ad majora dehinc *ramis descende relictie*. » Nulle part il n'est dit que Zachée est sur un arbre; le tableau seul l'indiquait. Par rapport à la correspondance des tableaux, cf. Beda. *Vita beat. abbat. opp.* ed. Giles, t. IV, p. 376. Je reviendrai plus loin sur ce passage.

correspondants de la Bible : le tableau lui-même servait à expliquer la légende.

CHAPITRE X

FLAVIUS MEROBAUDES. SIDONIUS APOLLINARIS

A côté de ces poésies vraiment chrétiennes qui nous ont été conservées de cette époque, nous en possédons encore un certain nombre d'autres dont les auteurs étaient chrétiens, il est vrai, mais dont la plupart n'avaient de chrétien que le nom ; en tout cas, ils n'étaient point animés de l'esprit du christianisme, ou ils l'étaient dans de si faibles proportions, qu'on le remarquait à peine ; ils continuent plutôt de travailler selon le génie et avec la forme de la poésie païenne, tout comme nous l'avons fait remarquer pour une partie des œuvres de Dracontius. Nous nous occupons ici de cette suite de la poésie païenne, en tant qu'elle exerce son influence sur la poésie vraiment chrétienne des contemporains et qu'elle offre plusieurs points de contact avec elle, ou bien encore, en tant que plusieurs de ces poèmes furent considérés comme chrétiens par le moyen âge et influèrent sur la littérature de l'avenir. Ce sont surtout des poèmes d'occasion, c'est-à-dire, au sens ordinaire du terme, des poèmes au service d'un but extérieur à atteindre. Dans cette catégorie, nous trouvons spécialement le panégyrique, poème en l'honneur de l'État et de la cour, et destiné à exalter les puissants, surtout l'empereur. Les auteurs avaient moins en vue l'éloge, que la récompense qu'ils en attendaient : la satisfaction de leur ambition par des distinctions extérieures, des emplois et des dignités. Ce poème, qui racontait, en les louant, les actions de cette époque, remplaçait en partie l'épopée héroïque dans un temps où l'on vivait au jour le jour, et qu'un abîme toujours grandissant séparait du passé. Pour ce siècle et pour ce genre de poésie, Claudien était le modèle par excellence.

A la tête de ces poètes figurait, à cette époque, l'espagnol Flavius Merobaudes (1), dont Niebuhr a découvert les fragments poétiques. Ce rhéteur (car c'en était un de profession) (2), se distingua si bien par ses exploits militaires et par son éloquence, que Rome, lui éleva, l'an 435, une statue. Entr'autres panégyriques (3), il en composa un sur le troisième consulat d'Aétius, qui occupa cette charge en 446. Outre des fragments de la préface qui était en prose, il ne nous en reste plus que cent quatre vingt-dix-sept hexamètres, et encore ces derniers ne nous sont-ils parvenus qu'en fragments. Dans ce poème, Merobaudes se montre l'heureux rival de Claudien, avec cette différence qu'il a, en moins, sa grâce attique, et, en plus, quelque chose de l'expression pathétique de Virgile. Sa poésie toutefois se distingue par une élégance rare à cette époque, soit dans l'expression, soit dans la facture du vers; on peut en dire autant des fragments de quatre autres poésies d'occasion du même auteur, dont trois parmi elles étaient des panégyriques: deux, en distiques, célèbrent la gloire de Valentinien III et celle de sa famille; l'un, en vers hendécasyllabiques, très complètement conservé, est consacré à la louange d'un fils d'Aétius dont le poète célèbre le jour de naissance; il en prend occasion pour faire entendre les plus aimables flatteries aux parents de cet enfant. Le quatrième, dont nous ne possédons que peu de distiques, est composé, s'il faut se baser sur le titre et le contenu de ce qui nous en reste, pour la décoration du parc d'un grand seigneur; c'est peut-être une Epigramme. Ces poèmes, le panégyrique surtout, respirent des sentiments tout antiques et la mythologie y joue son ancien rôle poétique. Dans le poème sur le jour de naissance, Merobaudes parle bien du baptême — et il y a fait allusion déjà dans le premier de ces poèmes consacré à Valentinien, — mais cela n'a lieu que d'une façon qui semble l'assimiler à une

1. *Fl. Merobaudis carminum panegyricique reliquiae ex membranis Sangallensibus editae* a B. G. Niebuhrio. 2 éd. Bonn, 1824. (Prolegg.).

2. Ainsi qu'il le dit lui-même dans le 2e fragment de la préface du panégyrique sur le consulat d'Aétius.

3. L'inscription de la statue montre qu'il a composé encore d'autres panégyriques: « Viro, tam facere laudanda quam *aliorum facta laudare* praecipuo. »

manière de voir toute païenne. Comme poète du moins, Mérobaudes était resté païen. Pour ce motif il me semble douteux que le poème à la louange du Christ, *Proles vera Dei* (trente hexamètres), lequel lui est attribué d'après un manuscrit, tandis que, d'après un autre, il serait de Claudien, soit véritablement son ouvrage ; il est digne pourtant de sa plume, quant à la pureté de l'expression et à la facture du vers. Ce poème est, en effet, tout imprégné d'un sentiment chrétien qu'on ne saurait feindre, et le style n'a rien de l'expression pathétique de Virgile.

Mais, à cette époque, parmi les représentants de cette tendance pagano-antique poursuivie maintenant par les chrétiens, le plus illustre pour nous est Caius Pollius Apollinaris Sidonius (1). Il est parvenu jusqu'à nous un nombre assez considérable d'ouvrages de ce poète, tandis que nous ne possédons presque rien d'un grand nombre de poètes qui formaient comme une pléiade autour de lui, et auxquels il donne lui-même des éloges exagérés. Sidoine naquit à Lyon, en 430 ; il descendait d'une des plus nobles races de la Gaule. Sa famille était chrétienne depuis longtemps, vu que déjà son grand-père avait reçu le baptême. Le jeune Sidoine reçut une éducation aussi excellente qu'on était capable de la lui offrir à cette époque : le sud de la Gaule se distinguait toujours par ses grammairiens et par ses rhéteurs. Cette culture était encore la culture traditionnelle, à savoir celle de l'antiquité païenne. Déclamations, panégyriques sur le premier sujet

1. *C. S. A. Sidonii opera Sirmondi cura et studio*, 2e éd., Paris, 1652. in-4. — *Œuvres publiées pour la première fois dans l'ordre chronologique, d'après les mss. de la Biblioth. nationale, précédées d'une introduction*. par Baret. Paris, 1879. — Germain, *Essai litt. et histor. sur Apollinaris Sidonius*, Montpellier, 1840. — Fertig, *C. S. A. Sidoine et son siècle d'après ses ouvrages*. 3 Programmes, Würzburg, 1845-46. Passau, 1848, in-4. — G. Kauffmann, *Les œuvres de C. S. A. Sidonius, source pour l'histoire de son siècle* (Dissertation). Goettingen, 1864. Par le même : *C. S. A. Sidonius*, dans le nouveau Musée suisse, 5e année, Bâle, 1865. — Buedinger, *Appoll. Sidonius, comme politique* (Comptes rendus de la classe philos. histor. de l'Acad. de Vienne. Vol. 97), 1881. — Ampère, *op. cit.* t. II, p. 216 sq. — Châtelain, *Etude sur Sidoine Apollinaire*, couronnée en 1875, par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

venu et surtout sur ceux qui avaient trait à l'antique grandeur de Rome (par exemple : *De laudibus C. J. Caesaris*) ; controverses philosophiques dans un cercle d'amis ; poèmes, tels que ceux que Sidoine composa dès l'enfance : voilà les fruits de cette éducation ; ajoutons-y les exercices et les jeux chevaleresques, et nous aurons au complet le passe-temps de *dilettante* auquel se livrait la jeune noblesse. La forme était tout, dans ces tournois littéraires : vaincre une difficulté ; faire des tours de force, au point de vue de la rhétorique, de la dialectique et de la métrique : tel était le but qui paraissait mériter les plus grands éloges ; la récompense à laquelle on aspirait consistait dans des distinctions extérieures, dans le bruit des applaudissements. L'antique amour de la gloire, restreint généralement par les circonstances au domaine de la société, remplissait encore une telle vie ; le christianisme n'y était qu'une forme.

Avec son talent de poète, Sidoine sut s'acquérir de plus grands honneurs et de plus précieux avantages que les éloges de ses amis. Un panégyrique composé à la gloire de son beau-père, Avitus, lorsque, devenu empereur, il commence son consulat en 456, lui mérita les honneurs d'une statue, sur le forum de Trajan, au milieu des monuments des hommes les plus célèbres. Après la chute d'Avitus, dans cette même année, Sidoine combattit, avec une grande partie de la noblesse gauloise, Majorien son successeur ; vaincu dans cette lutte, il sut, par un autre panégyrique en l'honneur du vainqueur (458), non seulement obtenir le pardon, mais encore mériter ses bienfaits. Après la ruine de Majorien, Sidoine embrassa le parti de Théodoric II, le puissant roi des Visigoths, en Gaule. Mais, lorsque ce dernier fut assassiné, en 466, et que l'élévation d'Anthémius à l'Empire fit, l'année suivante, grandir les espérances qu'on basait sur la puissance de Rome, on vit alors Sidoine, appelé dans la ville éternelle, rendre ses hommages au soleil levant et saluer, par un panégyrique, la prise de possession du deuxième consulat d'Anthémius (468). Comme récompense, il fut fait préfet de la ville. Cinq ans plus tard, nous le trouvons de nouveau sur ses terres, dans le pays des Arvernes ; c'est là que cet homme, qui avait obtenu à un si haut

degré les honneurs de ce monde et qui était sans contredit le plus en vue de la contrée et même du dehors, fut élu (472) évêque de la ville des Arvernes (*urbs Arverna*), aujourd'hui Clermont-Ferrand. Il lui manquait, avec les connaissances théologiques, l'esprit ecclésiastique; mais il accepta cette dignité qui ouvrait un nouveau champ à son ambition. Ce siège épiscopal avait alors, il est vrai, une grande importance politique, et il est probable que c'est là un des motifs déterminants de son élévation à l'épiscopat. Euric, successeur de Théodoric, élargissait déjà ses conquêtes de toutes parts et menaçait également l'Auvergne. L'invasion ne se fit pas longtemps attendre; mais, sous la conduite de son brave général Ecdicius et sous la direction aussi hardie et active, au point de vue diplomatique, de son évêque Sidoine, la capitale du pays tint, pendant deux ans, tête à l'ennemi avec un rare courage. Abandonnée par Rome, la ville succomba enfin. Dépouillé en partie de ses biens, Sidoine fut retenu prisonnier dans le château de Livia, près de Carcassonne. Bientôt néanmoins il obtint sa liberté par l'entremise du conseiller d'Euric, Léo, qui était lui-même un homme de lettres; et un panégyrique du roi des Visigoths lui valut, à ce qu'il semble, de reprendre possession de son siège épiscopal. D'après Grégoire de Tours (1), il mourut l'an de J.-C. 487, profondément regretté de son diocèse.

Les produits de l'activité poétique de Sidoine nous ont été conservés en assez grand nombre : nous avons d'abord les trois panégyriques ci-dessus mentionnés; selon toute apparence, ils ne tardèrent pas longtemps à être publiés à part, après avoir été lus en public (2); vient ensuite un livre, ou plutôt un petit livre (*libellus*), de poésies diverses, publié entre

1. *Hist. Franc.*, l. II, c. 23. Nous n'avons aucun motif de douter de la véracité du récit relativement à la fin de Sidoine; quant aux intrigues de deux prêtres de son diocèse, dont parle aussi Grégoire, intrigues qui l'auraient momentanément fait éloigner de son diocèse, il est bien difficile de démêler la vérité; ce récit ne saurait néanmoins avoir été inventé à plaisir.

2. A supposer que cette publication ne fût pas la chose du monde la plus naturelle, on en trouverait la preuve dans la préface et dans la dédicace en vers qui précèdent chacun de ces panégyriques.

462 et 472, mais probablement avant 470 (1); il y a enfin une douzaine de poèmes, écrits à diverses époques de sa vie, et insérés çà et là dans son recueil de lettres. Il est facile de voir que la plupart de ces poèmes ont été composés avant son élévation à l'épiscopat; il nous apprend lui-même en effet que (2), une fois évêque, il renonça à la poésie, qu'il considérait comme incompatible avec la dignité de sa nouvelle fonction. Mais il n'y a pas de règle sans exception, et, l'occasion se présentant, il ne laissa pas de composer parfois un poème profane. En faisant vœu de renoncer aux Muses, il n'avait assurément pas pensé à la poésie religieuse, et cet oubli est caractéristique pour lui; mais cette exception lui sembla si naturelle que, en renouvelant ce même vœu (3), il fit connaître son intention de chanter, dans des hymnes, la gloire des martyrs; il entendait parler, à coup sûr, des martyrs de la Gaule. Il n'est pas douteux, en tous cas, qu'il n'entendît prendre Prudence pour modèle (4). Voilà pourquoi nous trouvons çà et là, dans ses lettres, quelques poèmes religieux, des épigrammes, deux inscriptions pour des églises récemment construites à Lyon et à Tours (5) (*Epp.* II, 10 et IV, 18) et composées à la prière des évêques de ces deux villes; des nénies à l'abbé Abraham, lequel, s'étant enfui du fond de la Perse, avait fondé un couvent près de la ville des Arvernes (*Epp.* VII, 17); une épitaphe en l'honneur d'une pieuse dame (*Epp.* II, 8); une autre enfin à la mémoire de son grand-père (*Epp.* III, 12), toutes deux écrites en vers hendécasyllabiques.

Si nous jetons un coup d'œil sur la poésie profane de Si-

1. C'est ce qu'indique la préface du recueil des lettres (l. I, ep. 1), dont il commença la publication peu après 472. Il y parle de « vers édités », qui, malgré les attaques de la critique envieuse, ont déjà été depuis longtemps (*jam pridem*) si favorablement accueillis par l'opinion publique, que son ambition peut en être satisfaite. V., au surplus, pour la détermination de l'époque, la *dissertation* de Kaufmann, p. 3.

2. V. *Epp.*, l. IX. ep. 12, et. cf. le poème en vers saphiques à la fin du recueil des Lettres, v. 49 sq.

3. Dans le poème saphique ci-dessus nommé, v. 55 sq.

4. La première hymne devait être consacrée à saint Saturnin de Toulouse: la manière dont Sidoine annonce son martyre rappelle déjà l'hymne de Prudence à la gloire de saint Hippolyte.

5. V. plus haut, p. 432.

doine, nous y relevons, outre les trois panégyriques, deux épithalames et deux poèmes, consacrés, l'un au château d'un ami, l'autre à la ville de Narbonne; ils ont tous le caractère du panégyrique et méritent une place au premier rang, soit pour leur dimension, soit aussi à cause de leur exécution soignée, bien qu'elle ne soit pas toujours parfaite. Dans les panégyriques eux-mêmes, comme dans les épithalames, notre poète se rattache à Claudien. Ici encore, la mythologie antique jointe à l'allégorie inspire les principaux ornements, que dis-je? fournit la broderie elle-même. Donnons une idée de la composition de ces poèmes : le panégyrique en l'honneur d'Avitus débute par la peinture d'une assemblée des dieux que Jupiter a convoqués. Devant eux apparaît Rome personnifiée : son dos est recourbé; c'est à peine si elle peut traîner la lance et le bouclier, qui lui sont devenus de lourds fardeaux (1). Prosternée aux pieds de Jupiter, Rome se plaint, au souvenir de sa grandeur passée, et regrette ce temps où, sous la conduite du dieu (2), elle portait ses armes jusque chez les peuples les plus éloignés. Alors, l'univers entier était trop étroit pour elle; et, maintenant, elle est elle-même sa frontière (3). Elle n'a plus d'espoir, à moins que la Gaule ne lui envoie un nouveau Trajan. C'est le destin qui gouverne tout, répond Jupiter; il me gouverne moi-même. Rome doit néanmoins reprendre courage; du pays des Arvernes surgira un sauveur dans la personne d'Avitus, lequel, aussitôt après sa naissance, « donna des signes manifestes de sa future royauté. » Son père lui assura une éducation correspondante à sa vocation. Là-dessus, le poète fait raconter à Jupiter lui-même les exploits d'Avitus, depuis son enfance jusqu'à son élévation sur le trône, par les Visigoths. Ce récit renferme des

1. Cum procul erecta caeli de parte trahebat
Pigros Roma gradus, curvato cernua collo
Ora ferens. Pendent crines de vertice tecti
Pulvere, non galea : clypeusque impingitur aegris
Gressibus et pondus, non terror, fertur in hasta. V. 45 sq.

2. « Duce te, » v. 87; c'est par conséquent le point de vue purement païen, défendu encore récemment par Symmaque.

3. Cumque prius stricto quererer de cardine mundi,
Sum limes nunc ipsa mihi. v. 96 et sq.

fanfaronnades souvent vraiment ridicules et tout à fait gauloises (1). C'est Jupiter qui a donné à Rome cet empereur; il lui reconquerra les provinces perdues; il lui infusera une nouvelle jeunesse. Le poème se termine presque avec le discours de Jupiter (six cent deux hexamètres); Sidoine n'y ajoute, en effet, que deux vers, dans lesquels il exprime ses vœux à l'empereur. — Dans le panégyrique de Majorien, l'Afrique apparaît devant Rome assise sur son trône et implore son secours.

Ce sont surtout les deux épithalames qui étalent à nos yeux le luxe entier des scènes mythologiques: dans l'un, en l'honneur de Ruricius et de Ibéria (cent trente-trois hexamètres et une préface de onze distiques), ce sont Vénus et l'Amour qui font eux-mêmes l'éloge des époux; ils s'adjoignent ensuite un grand cortège d'autres divinités et s'avancent en chœur vers le lit nuptial, pour le bénir; dans l'autre, qui est consacré au philosophe Polémius et à Aranéola (cent vingt-huit hexamètres et une préface de trente hendécasyllabiques), c'est Pallas qui joue le rôle principal; le poète nous représente aussi deux temples, dont l'un contient presque tous les philosophes de la Grèce antique, tandis que l'autre, où la fiancée travaille elle-même, nous fait admirer des tapisseries précieuses. Nous voyons ensuite la déesse de la Sagesse conclure l'Hyménée.

Le poème sur le château (*burgus*) de Léontius (deux cent trente-cinq hexamètres) est également empreint de cette recherche mythologique qui occupe presque la moitié de cette poésie. L'auteur débute par une description détaillée d'un pèlerinage de Bacchus qui se dispose à se rendre à Thèbes; Apollon lui-même sert de guide au dieu et lui montre, comme un lieu plus digne de son séjour, le château de Léontius. Sidoine fait ensuite une description détaillée des charmes qu'on y trouve, et ce tableau, intéressant pour l'histoire de la civilisation, prend dignement place à côté des plus attrayants que le poète nous trace, dans ses lettres, des villas les plus illustres. Quant au reproche de prolixité, Sidoine le repousse dans un épilogue en prose, en s'appuyant sur des exemples

1. V. par exemple, v. 339 sq.

antiques de poésies de ce genre, notamment sur les *Silves* de Stace qui, avec Claudien, avait été son principal modèle (1). Le poème *Narbo* (cinq cent soixante-deux hendécasyllabiques) nous offre également plusieurs traits intéressants pour l'histoire de la civilisation, mais il nous fait moins l'éloge de cette ville que celui de deux de ses citoyens, de Consentius et de son père : ce *Carmen* a, lui aussi, un caractère entièrement panégyrique et dénote une érudition mythologique et historique.

Outre les poésies que nous venons d'étudier, la collection des œuvres de Sidoine nous offre encore deux petits poèmes en distiques, et trois pièces de plus grande étendue. L'une de ces dernières, intitulée *Excusatorium* (trois cent quarante-sept hendécasyllabiques) se trouve en tête du recueil (*libellus*) ; l'auteur y énumère, en plaisantant, mais d'une manière prétentieuse, les sujets et les genres poétiques que le lecteur ne trouvera pas dans ce livre ; tandis qu'une autre : *Propempticon ad libellum* (cent un hendécasyllabiques) forme la fin du recueil ; c'est une sorte d'épilogue, où l'auteur adresse son livre à divers amis. Le troisième de ces poèmes, plus intéressant pour nous, porte le titre de : *Eucharisticum ad Faustum Reiensem episcopum* (cent vingt-huit hexamètres). C'est une épître poétique dans laquelle Sidoine exprime ses remerciements à cet évêque, connu également comme théologien, pour différentes obligations qu'il en a reçues ; il s'efforce de prendre un ton ecclésiastique en face de ce prélat de l'Église. N'étant encore que laïque, notre poète se pose une fois en écrivain chrétien, et l'on peut facilement reconnaître, dans cet effort, le vide de sa poésie, qui n'avait proprement que la forme. « Méprise, ô ma lyre, Phébus et les neuf sœurs, avec Pallas et Orphée et la source poétique d'Hippocrène... Viens plutôt maintenant, Esprit, toi qui pénétras dans la poitrine de Marie l'ancienne (2), lorsque, au son des cymbales, Israël marchait à pied sec à travers les abîmes de la mer... toi qui dirigeas la

1. Pour les rapports de Sidoine à Stace, V. Buedinger, op. c. p. 924 sq., ainsi que Purgold, *Remarques archéologiques sur Claudien et Sidoine*, Gotha, 1878.
2. *Exod.* c. 15, v. 20.

main de Judith et lui fis rencontrer le cou d'Holopherne. » Il y a encore plus de cinquante vers pour invoquer l'Esprit-Saint, lequel était « Dieu avant tous les temps, le Christ, dans le temps. » Ce n'est qu'après cette longue invocation que le poète remercie Faustus, en l'assurant de son estime et de son affection dans quelque lieu qu'il puisse être. Cette dernière circonstance, longuement développée, est une allusion à l'ascétisme de l'évêque, lequel pourrait bien faire de lui un anachorète.

Cette poésie, quoique marquée au coin du christianisme, resta toujours un travail de la rhétorique, une poésie qui plus ou moins n'avait en vue que la forme : elle n'a jamais le jet spontané du sentiment, le culte du cœur, l'aspiration vers l'idéal. Le meilleur éloge qu'on puisse faire d'elle, c'est de dire qu'elle excelle à copier le monde extérieur; les poèmes de Sidoine nous offrent, par exemple, des descriptions bien réussies : les panégyriques, celle des peuples barbares; les autres poèmes, celle de différentes contrées, de la vie et des agissements des grands (1). Voulons-nous voir comment la forme était tout pour la poésie de ces rhéteurs, on n'a qu'à lire l'éloge que Sidoine consacre à un ami défunt, à l'orateur Lampridius, qu'il salue comme poète ; ce qu'il célèbre en lui, ce sont : la « merveilleuse variété des pieds et des figures, » la facilité des vers hendécasyllabiques, le cothurne des hexamètres, l'artifice des distiques (2) et « les termes grandioses, beaux, étudiés » (*verba elucubrata*). Et dans les vers de Sidoine lui-même, irréprochables au point de vue de la prosodie, nous trouvons de ces jeux de rhétorique (3) que l'auteur et son siè-

1. Par exemple, Carm. XXIII, v. 487 sq.

2. « Elegos vero nunc echoicos, nunc recurrentes, nunc per anadiplosim fine principiisque connexos. » Epp. I. VIII, 11. Il caractérise ainsi sa poésie lyrique : « In lyricis autem Flaccum secutus nunc ferebatur in iambico citus, nunc in choriambico gravis, nunc in alcaico flexuosus, nunc in sapphico inflatus. » Cf. également l'éloge qu'il fait de l'hymne de Claudien Mamert, Epp. IV, 3.

3. Consistant surtout en ce qu'on appelle *vers rapportés*. Dans le panégyrique d'Avitus, Rome s'écrie :

Vae mihi qualis eram, cum per mea jussa juberent
Sylla, Asiagenes, Curius, Paulus, Pompeius,
Tigrani, Antiocho, Pyrrho, Persae, Mithridati
Pacem, regna, fugam, vectigal, vincla, venenum? v. 79, sq.

Fertig (III, p. 18) a déjà fait remarquer à bon droit que quelque chose dans ce texte n'est pas en ordre.

cle considéraient comme un ornement spécial; le moyen âge, aux poètes savants duquel Sidoine resta particulièrement en honneur, partagea également cette manière de voir. La signification de l'allitération, qui revient si fréquemment en toute autre, est bien plus importante. Elle est souvent, sans doute, employée à dessein; mais, plus fréquemment encore, elle semble venir d'elle-même, en sorte qu'elle n'était point le résultat d'un jeu d'esprit, mais le résultat d'un sentiment musical; elle procurait, par l'homogénéité des sons, le même charme que l'emploi de la rime proprement dite (1). La prose de Sidoine nous offre, par contre, l'allitération employée comme jeu d'esprit et ornement oratoire, et nous voyons de plus cette égalité de son s'étendre aux thèmes eux-mêmes (2).

Cette prose nous a été conservée dans ses neuf livres de Lettres; ces livres furent édités à part et peut-être même plusieurs d'entre eux réunis ensemble (3) dans la première édition, lorsque, devenu évêque, Sidoine renonça à la poésie et voulut se faire un nom comme prosateur (4). On pourrait peut-être placer la publication de ces lettres entre les années 473 et 484. Elles ont été composées en partie avant cette époque; celles des deux premiers livres sont toutes antérieures à l'épiscopat de Sidoine (5). Symmaque et Pline étaient ici ses modèles, ainsi qu'il nous l'apprend lui-même dans la

1. Presque chaque page nous offre de telles allitérations; en voici des exemples pris dans le panégyrique que nous venons de mentionner :

... *C*apreasque Tiberi
Et *c*aligas *C*aii, *C*laudii censura secuta est, v. 104, sq., où « caligas Caii » a seul un sens spirituel.

*V*asta per ad*v*ersas *v*enabula cogere praedas, V. 194.
... *P*rocerum tam forte *p*otentior illic,
*P*ost etiam *p*rinceps, Constantius omnia *p*raestat. V. 210, et sq.
Et *p*udor. Armatas *p*ilo *p*etit im*p*iger alas
*P*ugnando *p*ugnam quaerens, *p*avidumque *p*er agmen. V. 269 sq.

Et dire que ces exemples sont pris au hasard !

2. Par exemple, les mots cités par Fertig : « Sedulitas sodalitasque; » de plus, dans les lettres (VIII, 3) : « Saltim saltuatim; non tam suspicioni quam fuisse suspectui, » ou bien encore : « Non tam fonte quam fronte. »

3. V. Teuffel, *Histoire de la Littérature romaine,* 436, 6.

4. V. Le poème saphique à la fin du recueil des lettres.

5. V. La dissertation de Kaufmann, p. 4 sq., pour la détermination de l'époque.

dédicace du premier livre adressé à Constance. La plupart de ces lettres sont de vraies missives, expédiées à leurs destinataires longtemps avant d'être publiées, quoique, dans le recueil, elles aient été corrigées et peut-être même amplifiées. Cette remarque s'applique aux premiers livres sans exception. Dans la suite, Sidoine en écrivit plusieurs, en vue du seul recueil, ou, du moins, en vue de la publication (1) : c'étaient des éloges ou des nécrologes de protecteurs et d'amis (2) ; ou bien, l'auteur voulait, ne fut-ce que par un court billet (comme, *Epp.* VIII, 5), perpétuer la mémoire des destinataires : son entourage et lui voyaient en effet, dans ce recueil épistolaire, un titre de gloire impérissable : la suite montra bien qu'ils ne s'étaient pas trompés. Il avait enfin en vue, en les écrivant, de raconter à la postérité comme à ses contemporains, des faits intéressants sur sa propre vie, lesquels pouvaient le montrer lui-même sous un jour favorable (3), ou bien il voulait seulement faire connaître quelques-unes de ses œuvres. C'est là, dans ce recueil, le motif de la publication de plusieurs poèmes et d'un discours prononcé par Sidoine, déjà évêque (*Epp.* VII, 9). C'est bien là aussi ce qui donne à ce recueil un intérêt important et varié, vu qu'il nous offre un riche tableau de l'histoire de la civilisation à l'époque de Sidoine. Ces lettres ont d'autant plus d'intérêt que l'auteur, malgré toutes les bizarreries de son style et malgré ses défauts personnels, y témoigne d'un grand talent d'écrivain dans les descriptions, dans l'exposition des caractères et dans le récit des anecdotes (4). Ajoutons à cela le grand parler de l'éloquence de notre

1. Ce dernier cas peut avoir eu lieu aussi par rapport à quelques lettres des premiers livres, et cela est même très vraisemblable pour celle qui contient l'éloge de Théodoric II (*Epp.* I, 2), quoique l'auteur ne songeât pas encore à éditer un recueil de lettres.

2. Comme, par exemple, Claudien Mamert (*Epp.* IV, 11), Lampride (*Epp.* VIII, 11).

3. Ainsi, par exemple, ses aventures à la table de l'empereur Majorien (*Epp.* I, 11), et à la fête anniversaire de saint Juste (V, 17).

4. Cette peinture des détails traitée, avec tant de succès, par les romanciers français de notre époque et par les auteurs français des mémoires, au moyen âge, se rencontre déjà dans Sidoine ; on pourrait en citer une foule d'exemples. Je me borne à renvoyer au tableau qu'il nous fait (*Epp.* II, 2) de sa maison de campagne, et de celle d'un de ses amis (II, 9) ; aux por-

auteur, sa prédilection pour l'antithèse et les jeux de mots, et nous trouverons en lui, et d'une manière frappante, les qualités et les défauts des écrivains français modernes, résultat de la fusion du sang gaulois et de l'éducation oratoire des Romains. L'esprit païen et profane domine entièrement la prose de Sidoine ; quand il veut nous faire connaître ses modèles, ce ne sera pas saint Jérôme qu'il nous désignera, ni d'autres épistolographes chrétiens, mais seulement des auteurs païens. Plus tard même, quand il sera évêque et qu'il écrira à un évêque pour lui dépeindre la triste situation de l'Église catholique, persécutée par Euric, et qu'il emploiera enfin une fois le style de la Bible (*Epp.* VII, 6), la recherche, la préciosité et l'enflure de ses expressions nous montreront combien le langage de la Bible lui était étranger (1). En envoyant même à un collègue le discours prononcé à l'élection d'un évêque, il ne semble préoccupé que de la forme et il s'excuse sur la hâte de la composition, s'il ne répond pas aux préceptes de la rhétorique. Le début : *Refert historia saecularis*, etc., ne laisse pas d'être significatif pour notre évêque.

CHAPITRE XI

POÈTES AFRICAINS : FLORENTINUS, FLAVIUS FELIX, LUXORIUS, MAVORTIUS, CORONATUS, CALBULUS.

A la fin du ve siècle et dans les dix premières années du vi^e^, nous voyons également fleurir, dans l'Afrique soumise alors aux Vandales, une poésie profane pénétrée de l'esprit pagano-antique, bien que, à cette époque, les poètes fussent (cela va sans dire) chrétiens au moins de nom. C'est surtout sous le règne de Thrasamond (496-523) et sous celui de Hildéric (523-

traits de Théodoric (I, 2), de Sigismère (IV. 20) et aux récits cités dans la remarque précédente.

1. Par exemple : « Ordinis res est; ut dum in hac figuratae Babylonis fornace decoquimur, nos cum Jeremia spiritualem Jerusalem suspiriosis plangamus ululatibus, » etc.

530) (1), rois si favorables à la culture romaine, que cette poésie prit son essor. Les œuvres de ces poètes, conservées dans une anthologie composée vraisemblablement par l'un d'eux (2), sont principalement des poésies d'occasion ou des jeux épigrammatiques destinés à une société qui n'était pas toujours la meilleure. C'est ainsi que FLORENTINUS nous a laissé un panégyrique en l'honneur de la fête du roi Thrasamond (il comprend trente-neuf hexamètres) (3); le poète y célèbre surtout la richesse et la magnificence du roi, le relief et la gloire de Carthage, ainsi que la gloire de sa « fille, » de cette ville qui est la seconde capitale, Aliana, que le roi chérissait particulièrement, qu'il fit rebâtir et qu'il décora de monuments magnifiques. Les thermes grandioses que Thrasimond fit construire, en un an, dans cette ville, sont célébrés en cinq épigrammes (nos 210-14), composées par FLAVIUS FÉLIX, poète d'une naissance illustre; ces épigrammes ont été écrites, en partie du moins, sur les lieux mêmes qu'elles célèbrent. Les répétitions des mêmes saillies nous révèlent la pauvreté d'esprit de ce poète, pauvre aussi en biens matériels; en voici un exemple : « Ici redoublent les rayons du jour (211, v. 2 et 213, v. 12) et ici la chaleur et le froid se tendent une main inoffensive, » vu que les thermes offraient des bains chauds et des bains froids. Trois de ces épigrammes sont en distiques, deux en hexamètres; la dernière de celles-ci nous montre le triple jeu d'un acrostiche, d'un mésostiche et d'un télestiche (4). Nous avons encore, du même auteur, une supplique en disti-

1. On trouve également quelques épigrammes de l'époque de Hunéric (477-484); on peut les voir dans Riese, *Anthologia latina*, n° 387. Les numéros des poèmes qui suivent sont ceux de l'anthologie de Riese et non ceux d'un codex.

2. Dans le *Codex Salmasianus* : dans Riese, l. c. I, p. 21 sq., N° 7 sq. Cf., sur le compilateur de l'anthologie, Riese, Praef. XXV; il va sans dire que l'Anthologie contient d'autres poèmes que ceux de cette époque et que ceux de l'Afrique.

3. Riese, *Anthologie*, n° 376.

4. *T*ranquillo nymphae de*C*urrite fluminis ort*V*
*H*ic proba flagranti s*V*ccedite numina Fœb*O*.

Cela se reproduit encore dans dix vers et donne ce résultat : « Thrasamundus (pour le commencement des vers), cuncta innovat (pour le milieu), vota serenans (pour la fin). »

ques (quarante vers, nº 254), adressée à un certain « Primiscriniarius » Victorinianus, pour le prier de vouloir bien être sa divinité (*numen*); de même qu'autrefois les affligés trouvaient une consolation dans les temples de Phébus, ainsi puisse-t-il être pour lui un « Apollon clément » et mettre fin à ses chagrins; ce n'est point une position éminente dans l'État qu'il sollicite, mais un bénéfice ecclésiastique qui lui permette de se relever de sa ruine. C'est ainsi que la cléricature devint alors déjà un lieu de refuge pour les personnes de distinction (*viri clarissimi*) qui avaient perdu leur fortune; ce procédé n'a rien qui puisse étonner dans l'empire des Vandales.

Mais le plus fécond de tous ces poètes, celui qui peut-être édita l'anthologie qui contient de lui tout un livre de poèmes de jeunesse, est Luxorius (1). C'était un homme du même rang et de la même pauvreté que Félix. Il florissait déjà sous Hildéric et Gélimer. Les poèmes de jeunesse qu'il dédia au grammairien Faustus, son ami, en les plaçant sous sa protection, sont des épigrammes (quatre-vingt-neuf) sur le modèle de Martial en grande partie, et la plupart en vers distiques ou hendécasyllabiques, comme dans le poète espagnol (2). Elles sont, en majeure partie, d'une nature satirique, mais aussi pauvres d'esprit (3) que riches d'inconvenances. Les détails relatifs à l'histoire de la civilisation y sont bien clairsemés. Parmi les épigrammes qui ne sont pas satiriques, il y en a deux qui ont pour nous un intérêt tout particulier. L'une est une épitaphe (nº 345), en hexamètres, à l'adresse d'une petite-fille de Oagees (Euagees), frère de Hoamer et cousin de Hildéric (4), laquelle était morte à l'âge de quatre ans. Cette composition respire un esprit tout chrétien, et cet esprit a ici une expression si vraie, si sincère, si tendre même, qu'elle ne me laisse pas le moindre doute sur le christianisme de l'auteur lui-

1. Schubert, *Quaestiones de anthologia Codicis Salmasiani* (Dissertation), Leipzig, 1874. Il traite spécialement de Luxorius.
2. Parmi les autres mètres, c'est le vers asclépiade qui revient le plus souvent.
3. Le nº 296 ne manque pas de saillies.
4. Voir à son sujet : Dahn, l. c. I, p. 165.

même (1). C'est là ce qui fait de ce poème la meilleure de ses compositions. L'autre épigramme (N° 351) mérite d'être citée par rapport à la poésie gnomique du moyen âge ; elle contient les sentences des sept Sages, et le poète consacre à chacun d'eux un distique en hexamètres (2). On trouve enfin, dans le Codex Salmasianus et sous le nom de Luxorius, une épigramme détachée et écrite pour la salle de réception de Hildéric (n° 203), de même qu'un épithalame (n° 18) pour célébrer le mariage de Fridus. Cette dernière composition est un centon virgilien, dans le genre de celui d'Ausone, et qui offre le même degré d'obscénité.

On rencontre encore, à cette époque, des centons strictement chrétiens ; mais on voit leurs auteurs en *fabriquer* même de païens. C'est ainsi que nous trouvons, dans le même Codex Salmasianus, deux centons virgiliens d'un certain Mavortius, dont l'un (N° 10) a pour sujet le jugement de Pâris, et l'autre (N° 16) l' « église, » c'est-à-dire, ici, le service divin. Dans ce dernier, l'auteur nous raconte brièvement, sous forme de sermon, la mission de Jésus-Christ, sa passion, la descente aux enfers, sa résurrection et enfin son retour au jugement dernier. Ce sermon se termine par une description de la réunion des fidèles à la sainte table (3).

Comme pendant à ces centons, nous trouvons des variations sur un thème emprunté à Virgile ; tel est un poème du grammairien Coronatus, ami de Luxorius, lequel nous a été conservé dans le même Codex (n° 223) (4). On peut y voir également quelques épigrammes avec un fond chrétien, entre autres celles du grammairien Calbulus, qui était aussi

1. Il suffit de citer les deux vers suivants :

Hujus puram animam stellantis regia caeli.
Possidet et *justis* inter videt esse catervis.

2. Le premier est remarquable à cause de la rime :

Solon, praecipu*is* fertur qui natus Athen*is*,
Finem prolix*ae* dixit te cernere vit*ae*.

3. Le tout se termine par un épilogue de six vers que le poète improvisa lorsque, après avoir récité le centon, il fut salué par le cri de « Maro junior. » Un autre centon chrétien de cette époque, à l'adresse du Christ lui-même, ne nous a été conservé que par fragments. C'est Martène qui l'a publié le premier. Anthologie de Riese, n° 719.

4. Le n° 225 nous offre aussi une variation de ce genre.

vraisemblablement Africain : ce sont des Inscriptions d'un intérêt général et composées pour la décoration d'un Baptistère, qu'il avait fait bâtir lui-même (1).

CHAPITRE XII

ENNODIUS

A la fin de cette époque, nous trouvons un auteur qui représente d'une manière remarquable les deux directions de la littérature, je veux dire la littérature chrétienne nouvellement éclose ; rhéteur et évêque, prosateur et poète tout ensemble, cet écrivain est Magnus Félix Ennodius (2). Il se rattache à Sidoine avec cette différence que, chez lui, l'élément chrétien occupe une bien plus large place. Comme Sidoine, il avait vu le jour dans le sud de la Gaule, probablement à Arles, en 473. De famille noble, mais sans fortune, à ce qu'il paraît, il fut accueilli, après la mort de ses parents, dans une famille riche et pieuse, dont il épousa la fille. Ce mariage le délivra des soucis qui jusque-là le rongeaient. Il avait reçu une éducation exclusivement païenne; mais il apprit, dans cette maison, à mieux connaître le christianisme : toutefois il ne s'en laissa pas pénétrer profondément et ne vécut pas en chrétien, ainsi qu'il s'en accuse lui-même dans ses confessions. Les caprices de la fortune le décidèrent à embrasser l'état ecclésiastique ; mais ce fut seulement une grave maladie, par laquelle il avait été conduit à deux doigts de la mort, qui opéra en lui une conversion intérieure. Il avait même, dans cette grave conjoncture, fait le vœu de renoncer à la littérature profane. De

1. N° 378. V. en outre n° 91, sq., et n° 379 (vers en l'honneur de la vraie croix).
2. *Magni Ennodii episcopi Ticinensis opera I. Sirmondus in ordinem digesta multisque locis aucta emendavit ac notis illustravit.* Paris, 1611. *M. F. Ennodii opera omnia*, recens. et commentario critico instruxit g. Hartel. Wien, 1882 (*Corp. script. eccles.*, vol VI.); Fertig, *Magnus Felix Ennodius et son époque.* Passau, 1855, in-4 (2 dissertations).

retour à la santé grâce, pense-t-il, à l'intercession de saint Victor, il écrivit, en actions de grâces, la confession de sa vie passée (1), et c'est à cet ouvrage que nous devons les notices mentionnées. Il prit pour modèle les *Confessions* de saint Augustin ; on ne saurait en douter quoique son livre ne soit, comparé à celui du Père de l'Église, qu'une esquisse bien faible. Quant à l'autre partie de la vie d'Ennodius, nous n'en avons que des renseignements détachés. S'étant consacré avec zèle à l'état ecclésiastique, il fut ordonné diacre à Milan et s'éleva jusque sur le siège épiscopal de Pavie (Ticinum), en 511 ; il dut cette promotion en grande partie à son éducation oratoire qui faisait l'admiration de ses contemporains, éducation que lui et d'autres encore surent admirablement bien tourner à leur profit. Ce qui nous prouve qu'il jouissait d'une grande autorité dans l'Église, c'est que le pape Hormidas le députa deux fois à Constantinople, auprès de l'empereur Anastase, afin de tenter une réconciliation avec l'Église d'Orient. Sa mission resta sans résultat. Ennodius mourut en 521.

Dans l'esquisse autobiographique, Ennodius nous raconte qu'il s'était tout jeune entièrement consacré à la poésie, c'est-à-dire à la *fabrication des vers*, comme il s'exprime lui-même (2) ; il se croyait un talent merveilleux, et, pour lui, la forme était tout. Ce qui nous reste de ses vers est relativement peu de chose, et encore, la plupart sont-ils d'une époque postérieure de sa vie. Ce sont deux livres de poésies (*carmina*), dont le second ne contient que des épigrammes. Le premier, au contraire, se compose de neuf poèmes, renfermant pour la plupart des poésies d'occasion. Tel est, par exemple, un épithalame : notons encore un *carmen* en distiques composé pour le grammairien Deutérius et dans lequel ce dernier prie un questeur de lui donner un jardin ; ce n'est là par conséquent qu'une

1. Intitulé *Eucharisticum de vita sua*, par Sirmond.
2. « ... Poetarum me gregi... indideram, delectabam *carmina quadratis fabricata particulis, et ordinata pedum varietate solidata.* » Le principal ornement consistait dans la variété du mètre ; aussi l'*Epithalamium* d'Ennodius comprend-il des distiques, des hexamètres et des strophes saphiques, sans compter douze vers adoniques qui viennent se ranger parmi ces mètres divers.

épître versifiée. Nous trouvons de plus, dans le premier livre, une lettre de recommandation et plusieurs poèmes sous forme de panégyrique : l'un célèbre un poète, un autre un orateur et deux sont simplement descriptifs. Ce sont les deux derniers qui, pour le contenu, offrent le plus grand intérêt. L'un, en distiques, nous fait la description d'un voyage qu'Ennodius, à la prière de son évêque, avait entrepris de Milan à Brigantio ; il nous raconte comment il avait eu à endurer à la fois et la chaleur torride de la plaine et le froid glacial des montagnes. L'autre, en hexamètres, nous fait assister à un voyage sur le Pô, qui était sorti de son lit et avait inondé les régions d'alentour. Parmi tous ces poèmes, un seul a un caractère entièrement ecclésiastique par le sujet qu'il traite : c'est une adresse de félicitations, et par conséquent un panégyrique ecclésiastique, composé à l'occasion du trentenaire sacerdotal de l'évêque Epiphanius. Ces poèmes ont tous un style tantôt boursouflé, tantôt trivial, si ce n'est l'un et l'autre à la fois (1), et ils sont écrits sans le moindre souffle d'inspiration vraie ou qui parte de l'âme. Remarquons que la mythologie antique ne s'y montre plus qu'à l'état d'ornement purement poétique ; le poète, même dans l'adresse de félicitation composée pour un évêque, ne manque pas de citer Orphée, et, dans l'épithalame qu'il composa après avoir reçu le diaconat et s'être consacré à l'ascétisme, il ne rougit pas de représenter Vénus toute nue et de montrer l'Amour discutant contre la Virginité, qui, chaque jour, étend plus loin son empire.

Dans les deux cent cinquante et une épigrammes qui composent le livre deuxième, nous voyons également un singulier mélange de choses religieuses et profanes. C'est ainsi qu'on y trouve un certain nombre d'épitaphes chrétiennes — une seule fois l'auteur y invoque les Parques (*Ep.* 2), — des poèmes sur des monuments ecclésiastiques, des basiliques et des baptistères, ou bien des pièces à l'adresse d'évêques et de saints ; mais aussi, à côté de cela, il se rencontre des satires

1. Voici le début de l'*Itinerarium Padi* :
Humor Castalius veniat, quo Thracius Orpheus
Naufraga diffuso succendat pectora fluxu.

impures, dans l'esprit de Martial, contre des eunuques ou des garçons infâmes (*De adultero et molle*, ép. 51 sq.), ou bien encore contre de vieilles femmes débauchées; on y trouve enfin une demi-douzaine de compositions pour célébrer les amours de Pasiphaé (Ép. 25, 29 sq; 103), que l'auteur avait vues peintes sur une coupe. A cette poésie profane, viennent encore s'ajouter douze hymnes qu'on attribue, avec raison semble-t-il, à notre Ennodius (1). C'est en vain qu'on chercherait à y découvrir l'étincelle d'un feu vraiment poétique; elles sont aussi remplies de sécheresse que les *carmina* le sont de redondance; là où le rhéteur a méprisé les fleurs artificielles, on voit apparaître la prose dans toute sa sécheresse. Quelques-unes se rattachent encore à la poésie hymnique de saint Ambroise; comme saint Ambroise, Ennodius les a écrites, presque toutes en iambiques dimètres, sans cependant réunir toujours les vers en strophe. La plupart sont consacrées aux martyrs et aux saints, tels que : saint Cyprien, saint Étienne, saint Ambroise, saint Nazaire, saint Martin, saint Denys (celui qui vivait sous Constance), la sainte Vierge et sainte Euphémie.

Mais c'est dans la prose surtout qu'Ennodius s'est affirmé par ses productions littéraires; il mettait lui-même l'éloquence bien au-dessus de la poésie, et, même s'il ne l'avait pas enseignée, il ne s'y serait pas moins consacré. Nous possédons encore de lui une longue série de *Dictiones :* ce sont, en partie,

1. Sirmond les a enclavées dans le premier livre; elles ne se trouvaien, pas dans les manuscrits des ouvrages d'Ennodius qu'il a mis à profit, à l'exception peut-être de la première qui est accompagnée de la remarque suivante : « De hymnis *porro* qui sequuntur, etsi stylo et genio auctorem satis produnt Ennodium, aberant tamen a manuscriptis, » etc.; car cette remarque ne peut pas, à proprement parler, se rapporter à cette hymne la première, et c'est à tort que Daniel l'y applique, dans le *Thes. hymnolog. I, p.* 150.

Non seulement la raison, alléguée à bon droit par Sirmond, milite en faveur de la paternité d'Ennodius, mais encore l'indication d'Ennodius lui-même à la fin du *Carmen* VI (« Cantem quae solitus, dum plebem pasceret ore, Ambrosius vates carmina pulchra loqui »), et la révélation qu'il nous faitt en nous disant, dans son hymne à saint Ambroise, v. 5 : « Sedis memento lux *tuae,* » qu'il appartient à l'église de Milan. Il ne semble pas toutefois que ces hymnes aient été chantées dans les églises, et Daniel (l.c. I, p. 150, remarque) assure n'avoir pu les découvrir dans aucun bréviaire. L'une est en strophes saphiques, et les autres en dimètres iambiques.

des œuvres de l'éloquence ecclésiastique. Les premières semblent dire qu'Ennodius avait été professeur d'éloquence : telles sont surtout dix controverses, *controversiae*, et cinq discours de morale, *ethicae* ou *suasoriae*. Ils sont si bien écrits dans l'antique forme traditionnelle, que non seulement le sujet des premières est pris du passé de Rome païenne et celui des seconds de la mythologie (1), mais encore que l'orateur ne manque pas d'invoquer les dieux eux-mêmes. Nous avons encore de lui des discours de l'école dans un autre sens, par exemple : discours prononcés en introduisant des parents dans l'école d'un grammairien; ou bien, à l'occasion de la translation d'une salle des cours à Rome, etc. Voilà pour les productions pagano-profanes du rhéteur; comme pendant, viennent les sermons spirituels du prêtre, dont quelques-uns, par exemple celui qui a pour sujet : *dictio incipientis episcopi,* ne sont là qu'à titre de modèle : nous voyons ici le rhéteur profane transformé en professeur d'éloquence sacrée. Ces produits, qui font souvenir des formulaires diplomatiques et épistolaires, ont pu rendre de précieux services aux siècles suivants, siècles de ténèbres et d'ignorance, vu surtout que ces compositions se recommandaient par leur peu d'étendue. Tous ces sermons, *dictiones*, se distinguent par la simplicité de la période; mais parfois la concision engendre l'obscurité; ce qui augmente celle-ci pour nous, et non pour l'époque de l'auteur, c'est que l'expression s'éloigne à l'infini du latin de l'âge d'or et même de celui de l'âge d'argent.

Le panégyrique de Théodoric et l'apologie du synode romain qui avait absous le pape Symmaque, ont une importance tout autre, surtout au point de vue historique, et sont en même temps bien plus développés que tous ces produits de son éloquence. Le panégyrique, composé entre les années 504 et 508, ainsi que l'a fait remarquer Fertig, fut écrit pour remer-

1. Voici des exemples de sujets des controverses (*controversiae*) : « In eum qui praemii nomine Vestalis virginis nuptias postulavit; » ou bien encore : « *In tyrannum*, » sujet si en vogue auparavant. Voici des exemples de sujets des discours (*ethicae*) : « Verba Menelai cum Trojam videret exustam, » ou encore : « Verba Junonis cum Antaeum videret parem viribus Herculis extitisse. »

cier le roi des Goths d'avoir embrassé le parti du pape. Ce discours, destiné à la louange, a été à coup sûr travaillé avec un soin tout spécial par notre rhéteur ecclésiastique; aussi peut-il nous servir de modèle pour apprécier le goût de cette époque et le talent d'Ennodius. Ici, comme dans les panégyriques en vers, c'est le coloris de la description qui l'emporte (1); on n'y trouve guère que des peintures détaillées de combats et d'expéditions militaires, et, quant au style, on y rencontre même la recherche de l'expression figurée et métaphorique; l'auteur, par ce procédé, a souvent des hardiesses et des absences de goût qui sont presque sans exemple dans la littérature moderne (2), laquelle se donne cependant assez de libertés sous ce rapport. D'autre part, on ne saurait nier que ce panégyrique ne témoigne d'un vrai talent oratoire (3) et qu'il ne contienne çà et là des remarques sagaces et des sentences très justes, qui produisent le plus grand effet. — L'Apologie a été composée pour réfuter un pamphlet qui avait paru sous le titre de *Adversus synodum absolutionis incongruae*. L'auteur suit cet écrit phrase par phrase, afin de réduire à néant les affirmations des adversaires. Son exposition semble montrer parfois qu'il avait pris pour modèle l'Apologétique de Tertullien.

Deux biographies de Saints, écrites par Ennodius, ont également un intérêt historique. L'une décrit la vie de saint Épiphanius (496), un de ses prédécesseurs sur le siège épiscopal de Ticinum; cet évêque avait été, lui aussi, plus d'une fois appelé à jouer un rôle dans la politique de l'Italie. Ce sont précisément ces actes politiques et de grande importance que Ennodius développe d'une manière toute spéciale, de sorte

1. L'expression « picta verba » qu'Ennodius, dès le début de l'apologie, oppose à « dicendi ornamenta, » est caractéristique. Il dit également en cet endroit : « Loquela, quae peniculo artis est colorata. »

2. Citons quelques exemples : « Nimis velociter tempus maturae laudis arripui; et quasi non in primordiis fluvius etiam torrentis fatiscat ingenii, sic per narrationis famem fruges perfectae aetatis invasi... Adhuc in cano flore degebas adolescentiae, nec virtutum messem *lacteus* ante experimentum *culmus* attulerat... et evisceratas diuturna quiete mentes occasionis pabulo subjugavit... Serranum scipionibus aratra pepererunt. »

3. En voici un tout petit exemple : « Instantibus Gepidis, amne, pestilentia, iter *quod declinasset fugiens*, contra nudatos vagina gladios transvolasti. »

que cette biographie offre un très grand intérêt historique au point de vue des faits. Le récit en est coulant, et l'expression généralement moins recherchée et moins prétentieuse que dans le panégyrique. Cela ne veut pas dire toutefois que Ennodius, en faisant intervenir les personnages et en leur faisant tenir de longs discours, d'après le procédé des historiens anciens, n'ait pas sacrifié à son penchant oratoire; ces discours ne sont au contraire, en grande partie, et notamment dans la forme, que des produits artistiques et oratoires de notre auteur.

L'autre biographie, celle d'Antonius, moine de Lérins, est de moins grande étendue. La première nous retrace la vie d'un personnage ecclésiastique important; celle-ci n'est qu'une simple vie de Saint, que l'auteur s'est seulement décidé à écrire sur la prière de l'abbé Léontius. Dans l'une, la matière abonde; dans l'autre, elle est d'une pauvreté extrême. Né d'une famille noble de la Pannonie, Antoine est élevé par saint Séverin après la mort de ses parents. Ce dernier mort, le flot de l'émigration l'amène en Italie où il se retire, pour vivre en ermite, sur une montagne inaccessible, dans le voisinage du lac de Côme. Mais, la renommée de sa sainteté attirant en ce lieu de nombreux pèlerins, il craint pour son humilité et s'enfuit au couvent de Lérins, si célèbre à cette époque. Cette vie si simple, que vient à peine orner un récit miraculeux, a été agrémentée par l'auteur des fleurs de la rhétorique, en sorte qu'on se trouve ici, on peut le dire, en face d'un panégyrique chrétien écrit en prose, et pour la composition duquel Ennodius cherche à remplacer la pauvreté des matériaux, non par la profondeur des idées, mais par les artifices du style. C'est la raison pour laquelle, ici encore, l'expression est aussi boursouflée et recherchée que possible (1).

Nous avons à faire connaître en outre un opuscule d'Ennodius, que l'intérêt historique ne nous permet pas de passer sous silence. Il a pour titre *Paraenesis didascalica*, et l'auteur le composa à la prière de deux jeunes amis: c'est une sorte

1. Voici comment il s'exprime, pour peindre un meurtre : « Iste animam Dei manibus concessam per elisi fragmenta gutturis effugavit. »

de guide pour faire sainement l'éducation de la jeunesse ; il est écrit en prose et en vers, mélange qui était dans le goût de ces temps de décadence. En tête de ses préceptes, l'auteur place l'amour de Dieu et l'amour du prochain ; il exige ensuite la pratique de trois vertus, la modestie (*verecundia*), la foi (*fides*), et la chasteté (*castitas*), qu'il met en scène et fait parler en vers, soit en distiques, soit en hexamètres, soit en strophes saphiques, après s'être servi de la prose pour donner les avertissements qui précèdent. Mais l'étude des arts libéraux imprime du relief aux dons divins, et, d'après ce point de vue, il recommande d'abord la grammaire, qui forme à l'étude de la rhétorique ; cette dernière est le couronnement des sciences, et comme la mère (*quasi genitrix*) de la poétique, de la jurisprudence, de la dialectique et de l'arithmétique, lesquelles n'ont de prix que parce qu'elle l'affirme. La rhétorique (et le poète la fait parler elle-même) ainsi que la grammaire, peut à volonté rendre plus blanc que neige le plus noir des malfaiteurs, et faire d'un coupable un innocent. C'est là, on le voit, l'art oratoire qui dérive de la sophistique grecque. La rhétorique dit en terminant : « Celui qui se livre à notre étude, commande à l'univers. » Ennodius mentionne en dernier lieu quelques rhéteurs distingués de Rome, chez qui les jeunes gens trouveront un bon enseignement ; il recommande à ces derniers la maison d'une dame aussi pieuse que spirituelle. Disons, en passant, qu'Ennodius nous offre également d'autres témoignages du rôle que les femmes jouaient, même à cette époque, dans la société. Ce petit écrit est donc, à n'envisager que sa composition, qualificatif pour cette date ; mais, pour les détails, il est aussi insignifiant que possible, et il nous montre par là à la fois la culture superficielle d'Ennodius et le peu de profondeur de son esprit.

Nous possédons enfin d'Ennodius un recueil de lettres ; le nombre en est assez considérable, vu que ce recueil est divisé en neuf livres ; mais elles sont loin d'avoir le même intérêt que celles de Sidoine, dont la tournure d'esprit a tant de parenté avec celle de notre auteur. Toutes sont des lettres, au sens propre du terme, c'est-à-dire des écrits qui n'avaient vu le jour que pour le destinataire ; comme telles, elles ont une



valeur historique, mais cela n'empêche pas néanmoins que la plupart n'aient été, pour leur auteur, de purs exercices de rhétorique ; la moindre occasion qui se présentait de montrer son talent, sous ce rapport, était saisie avec avidité. Dans toute cette correspondance, on peut le dire, la phrase domine si bien que le noyau du récit se perd presque complètement sous cette écorce qui n'a pas de fin. Plusieurs de ces lettres ne sont, au reste, que de simples billets. Malgré cela, ce recueil nous offre, à tout prendre, des matériaux intéressants pour tracer soit un tableau détaillé de la culture scientifique et sociale à cette époque, soit aussi le portrait de l'auteur.

CHAPITRE XIII

PROSE. HISTOIRE. CHRONIQUE UNIVERSELLE : PROSPER, IDACIUS, MARCELLINUS COMES.

Si nous considérons maintenant les ouvrages en prose, écrits dans ce siècle (et nous avons fait déjà çà et là, surtout avec Ennodius, une excursion dans ce domaine) nous verrons que la prose et la poésie sont une suite, une continuation en partie immédiate des ouvrages les plus importants de la période précédente. Et pourtant, cette époque voit surgir, parmi les prosateurs, des personnalités originales, remarquables même, qui savent tenir compte des besoins particuliers de leur siècle et qui le font d'une manière qui exerce une très réelle influence sur l'avenir le plus éloigné. J'arrive d'abord aux ouvrages historiques.

La Chronique universelle de saint Jérôme trouva, pendant toute cette période, des imitateurs et des continuateurs.

Le premier que nous ayons à signaler, dans ce genre, est Prosper (1) d'Aquitaine, avec qui nous avons déjà fait con-

1. In : Roncallius, *Vetustiora latinorum scriptorum Chronica.* 2 Partes. Padua, 1787, in-4. (Praef.) ; Roesler, *Chronica medii aevi*, tom. I (le seul paru ; contient aussi une *Dissertatio de annalibus medii aevi*, du même auteur), Tubingue, 1798 ; Papencordt, *Histoire de la domination vandale en Afrique*, Berlin, 1837 (première annexe : sources) ; Holder-Egger, *Untersuchungen ueber einige annalistische Quellen zur Geschichte*

naissance comme poète. Il commence lui aussi *ab ovo ;* nous le voyons débuter par un extrait de l'ouvrage de saint Jérôme, pour le continuer ensuite d'une manière indépendante. La Chronique de saint Jérôme se terminait avec l'année 378 ; la continuation de Prosper part de l'année 379, et il suit le genre de son prédécesseur; si on laisse de côté l'extrait emprunté à saint Jérôme, on pourrait donc tout simplement relier cette continuation à la chronique du moine de Bethléem. S'attachant à l'ordre chronologique des consuls, l'œuvre de Prosper va jusqu'à l'année 455, époque de la prise de Rome par Genséric ; quelques manuscrits toutefois ne vont que jusqu'à 444; ces derniers semblent s'appuyer sur une édition plus ancienne; il paraît même qu'il existait une édition encore antérieure qui ne conduisait l'œuvre que jusqu'en 433 ; on trouve, en effet, sous cette date des récapitulations d'années qui n'ont guère leur place qu'à la fin des Chroniques et qu'on ne saurait expliquer, en cet endroit, qu'en prenant cette date comme terme de l'ouvrage. L'existence d'une triple édition semble tout à fait justifiée par la nature de ces ouvrages, d'autant mieux qu'un autre chroniqueur de la même époque, Comes Marcellinus(1), a suivi personnellement un procédé semblable, ainsi que lui-même nous en témoigne. Quant au choix des faits dignes d'être mentionnés, Prosper, comparé à son maître (2), est plutôt en progrès qu'en décadence, en ce sens que c'est à peine si, comme lui, il enregistre des notices qui n'intéressent que le présent, ou encore qui ne sont personnelles qu'à lui. C'est la raison pour laquelle la chronique de Prosper attache peu d'importance à cette catégorie de phénomènes naturels que nous avons mentionnés en analysant l'ouvrage de saint Jérôme. Cette manière de procéder, considérée au point de vue objectif, est peut-être en partie difficile à justifier; mais l'importance

des V. und VI. Jahrhunderts im neuen archiv. der Gesellsch. aeltere deutsche Geschichtskunde, vol. 1. n° II. 1876 et 77. Ces données bibliographiques servent également pour les chroniqueurs suivants, Prosper Tiro, Idacius, Marcellinus.

1. V. plus loin p. 474.

2. Comme point de comparaison, nous prenons naturellement la dernière partie de son ouvrage, laquelle a été travaillée par Prosper d'une manière indépendante.

scientifique que pouvait avoir pour l'avenir l'apparition d'une comète était au-dessus des connaissances de cette époque. L'ouvrage de Prosper est également plus pauvre en ce qui concerne les notices relatives aux productions littéraires, et cette circonstance donna lieu à des interpolations. Mais il sut rester fidèle à la tendance universelle, tout en favorisant un peu plus la Gaule que les autres pays.

Nous possédons, sous le nom de Prosper et de la même époque, une autre chronique qui n'est, elle, qu'une continuation de celle de saint Jérôme et qui s'étend jusqu'à l'année 455; elle suit la chronologie des empereurs, et on l'appelle *Chronicon imperiale*, par opposition à l'ouvrage dont nous venons de parler, lequel est connu sous le nom de *Chronicon consulare*. On a donné à l'auteur (1) de cette chronique impériale le nom distinctif de PROSPER TIRO, afin de pouvoir les distinguer l'une de l'autre, quoique ce nom d'auteur se trouve précisément dans les manuscrits de la *Chronique consulaire*. Toutes ces dénominations ont une origine moderne et sont postérieures à la découverte et à la publication de la chronique, par Pithoeus, en 1588. Que l'une et l'autre ne soient pas l'œuvre de la même plume, c'est un fait trop évident pour que nous essayons de le prouver (2). On se hâta d'attribuer à Prosper le *Chronicon imperiale*, uniquement parce qu'il concorde, mot pour mot, au commencement et à la fin, avec le *Chronicon consulare*. Quant aux autres parties, elles sont essentiellement différentes soit pour le fond, soit pour l'ordonnance, soit même pour le style. Si le sentiment de l'ordre chronologique était étranger à Prosper, ainsi que le prétend Mommsen, il est au moins vrai de dire que le classement des événements est moins

1. Voir sur cet auteur, Holder-Egger, *Op. c.*, I, p. 112 sq.

2. Prétendre d'autre part, comme le fait Pithoeus, que cette chronique est l'œuvre de Prosper d'Aquitaine et que l'autre ne l'est pas, c'est contredire non seulement au grand nombre de manuscrits de cette dernière, dans lesquels Prosper se donne comme l'auteur, mais encore aux renseignements de Gennade (avec qui concorde encore Cassiodore, div. lect., c. 17) disant que la chronique de Prosper débute avec le commencement du monde; et l'extrait pris d'Eusèbe saint Jérôme ne fait que précéder le *chronicon consulare*. L'accord qui règne entre la chronique de Prosper et ses autres ouvrages, répugne également à cette supposition.

défectueux, quant aux détails, dans le *Chronicon consulare*, qu'il ne l'est dans le *Chronicon imperiale*. Ce dernier est bien moins fidèle à la tendance générale, et la Gaule y occupe une place de faveur plus qu'elle ne le fait dans l'autre; les notices littéraires y tiennent aussi un rang important, ainsi que celles qui ont rapport aux phénomènes naturels, tandis que, par contre, le *Chronicon consulare* s'arrête plus aux affaires ecclésiastiques (1).

Il existe une autre continuation de la chronique de saint Jérôme bien plus intéressante et plus originale que celles dont nous venons de parler : elle a pour auteur un habitant de la Galice, l'évêque Idacius. Né à Lémica, vers la fin du ivᵉ siècle, il fit, de 406 à 407, n'étant encore qu'un enfant, un voyage à Jérusalem (2): il y vit saint Jérôme et fut, dès l'an 427, sacré évêque, probablement d'Aquae Flaviae; il joua en cette qualité, dans sa patrie, un rôle politique important; en 431 il fut chargé d'un message auprès d'Aëtius, en Gaule, afin d'en obtenir du secours contre les Suèves (3); il fut lié d'une manière intime avec le pape saint Léon. Devenu évêque, Idacius commença ses notices chronologiques, qu'il mena jusqu'à l'année 467; il a, par contre, emprunté à des livres et rapports de contemporains la partie qui traite de la fin de la Chronique de saint Jérôme jusqu'à l'année 427 : dans sa pré-

1. Je passe sous silence, comme étant en dehors du domaine de l'histoire générale de la littérature, deux récensions spéciales de la *chronique consulaire* et les tables consulaires de Prosper (V. sur ces tables, Mommsen, *Abhandl. d. Koen. saechs. Ges. d. Wiss., phil.-hist. Kl.*, vol. III, p. 660 sq.). Par le même motif, je ne dis rien des chroniques contenues dans le recueil désigné sous le nom du *Chronographe*, de 354; c'est une chronique universelle et une chronique de la cité de Rome, et elles ne contiennent que de pauvres notices; elles n'ont de l'intérêt qu'à titre de sources; par ce motif, j'ai mentionné la dernière (plus haut, p. 226). V. sur ce recueil Mommsen (*op. c.*) *vol. I, p.* 547 *sq.*, où se trouvent les chroniques elles-mêmes; V. aussi Wattenbach, *Deutschlands Geschichtsquellen*, 3ᵉ éd., vol. I, p. 48 sq.

2. Ce pèlerinage, mentionné aussi dans la préface, eut lieu à l'époque que nous avons déterminée, ainsi que le montrent les passages d'Idacius concernant la Palestine et se rapportant à ces dates. Voir Roesler, p. 204 et 207.

3. Ces dates de la biographie de l'auteur découlent de la chronique elle-même ou de sa préface; cf. Papencordt. *Op. c.* p. 352 sq.

face, où il distingue avec soin ces deux parties de son ouvrage et où il réclame l'indulgence du lecteur, il nous apprend qu'il a entrepris, lui ignorant, de continuer l'ouvrage de saint Jérôme, tâche qui rentrerait plutôt dans les attributions d'un savant. La continuation d'un autre auteur lui était donc restée inconnue ; il ne sait affirmer si saint Jérôme lui-même n'en a pas laissé une ; cependant cela ne lui paraît pas improbable, vu son activité littéraire tant que dura sa santé. Toutes ces considérations remarquables de la préface de la chronique nous montrent, dans leur modeste auteur, un homme qui a déjà conscience de la vocation de l'historien, du moins au point de vue moral. Il s'est donné, on le voit, toutes les peines possibles pour recueillir les matériaux ; il ne veut pas laisser le lecteur perplexe, relativement au degré de confiance qu'ils méritent. Le livre lui-même nous offre des témoignages formels de cette délicatesse de conscience. Nous le voyons, en certains endroits, exprimer ses regrets de ne pas connaître les faits, comme par exemple, l'époque de la mort de saint Jérôme (Roncallius, p. 25) ; en parlant d'un événement, il le donne comme un simple « on dit », en ajoutant : *ut malum fama dispergit*, ou bien encore : *ut aliquorum relatio habet* (Roncallius, p. 37 et 23) ; une autre fois même, pour confirmer la vérité de son récit, il l'appuie sur la source d'où il l'a tiré (1), ou bien il en nomme le rapporteur (Roncallius, p. 25). L'éloignement où il était du centre de l'empire, et la conscience de l'auteur, dans un temps surtout où les communications offraient si peu de sécurité, devaient rendre d'autant plus difficile cette continuation. L'Espagne, et spécialement la Galice, occupaient le premier plan ; c'est sur ces provinces qu'il donne non seulement la majeure partie des documents, mais encore les plus détaillés ; ce caractère national espagnol de l'ouvrage, joint au patriotisme de l'auteur, se manifeste dès le début, où l'on nous présente Théodose comme *natione Hispanus de provincia Gallaecia*. Après l'Espagne,

1. « Durante episcopo, quo supra (c'est le pape Zosime) gravissimo terrae motu sancta in Hierosolymis loca quassantur et cetera, *de quibus in gestis ejusdem episcopi scripta declarant.* » Roesler, à l'année 419, p. 237 ; *Ronc.* p., 19.

c'est aux deux États voisins, la Gaule et l'Afrique, que l'auteur consacre le plus de soins. Quoique un prince de l'Église catholique, lequel avait fait de si longs voyages, dût, plus que tout autre, avoir des intérêts universels, et quoique, en effet, cet intérêt ne manque pas à Idacius, il est vrai de dire néanmoins que, dans toute sa marche, la continuation de cette chronique universelle laisse voir combien un intérêt national particulier se faisait jour dans les provinces, à mesure que l'empire tombait. La chronique d'Idacius classe les événements d'après l'ordre des empereurs. Faisons remarquer encore que l'auteur a consacré un soin tout particulier aux phénomènes de la nature, éclipses de soleil et de lune, mirages et apparitions de comètes, et que parfois il les décrit avec une rare exactitude (1).

Nous trouvons encore plus tard, dans ce siècle, une autre continuation de la chronique d'Eusèbe saint Jérôme ; dans ce travail, l'auteur s'étudie à restreindre et presque à faire disparaît le caractère d'universalité : c'est la chronique de l'Illyrien Marcellinus Comes. Favori de Justinien, il continua d'abord la chronique de saint Jérôme jusqu'à l'an 518 et la mena, dans une deuxième édition, à ce qu'il paraît (2), jusqu'à l'année 534. Dans la préface, l'auteur déclare qu'il « ne s'est occupé que de l'empire d'Orient (3). » Cette déclaration ne doit pas néanmoins être prise à la lettre, car, à cette époque, l'Occident avait de trop grandes relations avec l'Orient pour rester en dehors de son cadre ; il est vrai de dire seulement que, à part les événements où la Rome de l'Orient influait sur l'Occident, ou réciproquement, Marcellinus n'a accordé qu'une attention très secondaire et quelquefois tout à fait arbitraire

1. Par exemple, à l'année 451, dans Roesler p. 323, *Ronc.* p. 34. C'est à tort qu'on lui attribue des fastes consulaires.

2. On ne saurait, à mon avis, comprendre autrement le passage de la préface où Marcellinus dit : « CXL annos a consulatu Ausonii et Olybrii... enumerans, et usque in consulatum Magni colligens eorumque auctorum (Euseb. et Hieron.) operi subrogavi ; itemque alios XVI annos, etc. suffeci. » Il avait donc repris le travail qu'il avait terminé avec l'année 518. Et ce travail, il ne l'aura pas laissé dormir dans son secrétaire ; s'il ne l'a pas publié, à quoi bon cette déclaration ? Plus tard un autre auteur a continué l'ouvrage jusqu'à l'année 548.

3. « Orientale tantum secutus imperium. »

aux événements de l'Occident. L'auteur place toujours son point de départ à Constantinople ; cette ville est, pour lui, comme le centre du monde : il fait remarquer, par exemple, à quelle époque les empereurs rentrent à Byzance ; il décrit des faits qui n'intéressent que cette cité et donne des détails insignifiants, des anecdotes mêmes (1), relatifs à la cour de Byzance. Les notices littéraires sont rares dans la Chronique de Marcellinus, mais les phénomènes de la nature y occupent une plus large place ; on est même étonné du grand nombre de tremblements de terre dont il y fait mention. Dans cette classe de notices, il montre parfois un esprit superstitieux qui va de pair avec une sévère orthodoxie : il ne pouvait guère en être autrement d'un favori de Justinien. Par rapport au genre de composition de ses *Notices*, que l'auteur classe d'après les *Indictions* et les consuls, il faut observer que, dans les dernières parties de la chronique, il devient souvent très prodigue de détails, en sorte que dans ces passages le style de la chronique semble disparaître, phénomène qu'on peut aussi remarquer çà et là dans Idacius ; il faut observer de plus qu'il ne se fait aucun scrupule de transcrire littéralement une source ; la manière dont il a utilisé Orose (2), auquel vers la fin de son ouvrage il emprunte de préférence les documents qui concernent l'Occident, le prouve suffisamment (3).

J'aurais encore à mentionner un ouvrage de ce genre et qui appartient à la même époque ; c'est la chronique de Cassiodore ; mais je préfère n'en parler que plus tard, quand je ferai connaître, dans son ensemble, l'activité littéraire de cet auteur universel.

1. Roncallius (p. 294) rapporte celle du médecin ordinaire, laquelle est tout un événement dans les questions d'étiquette, et qui, de plus, est très caractéristique pour Byzance.

2. Orose est également une des sources principales d'Idacius.

3. Roesler l'a démontré, p. 164, 173, 177. Cassiodore mentionne un autre ouvrage de Marcellinus, lequel n'est pas parvenu jusqu'à nous. V. plus loin les *Institutions* de Cassiodore.

qu'il avait traduit plusieurs écrits christiano-grecs, entre autres celui du moine Evagrius (v. c. 11) (1). Dans le classement des auteurs, sa manière de procéder ne diffère pas de celle de son prédécesseur, c'est-à-dire qu'il n'observe que d'une manière très générale l'ordre chronologique, et que ses dates sont presque toujours vagues et flottantes (2). Il lui arrive même de partir de suppositions erronées; c'est ce que nous voyons quand il parle de Commodien, qu'il place même après Prudence. Et il croit que Commodien a mis Lactance à profit.

Le développement des articles est, en général, pour le fond et la forme, plus insignifiant encore que dans saint Jérôme, quelque précieuses que soient pour nous les notices qu'ils contiennent. Comme son prédécesseur, il a un procédé tout personnel. Il faut pourtant savoir reconnaître que Gennade est indépendant d'autorités telles que celles de saint Jérôme et de saint Augustin; il faut aussi reconnaître la franchise de son jugement. Il n'hésite pas à blâmer, quand il le croit à propos, des hommes tels que ces Pères, et les égards qu'il leur doit ne l'empêchent point de rendre justice à leurs adversaires. Gennade penche, il est vrai, vers le semi-pélagianisme, qui régnait encore toujours dans le sud de la Gaule. Il ne comptait pas lui-même dans le parti des orthodoxes sévères; il faut probablement attribuer à cette circonstance une certaine tolérance objective qu'il observait envers des hérétiques frappés des censures de l'Église, tels qu'un Origène et un Pélage (3); nous avons déjà reconnu cette tolérance même dans son prédécesseur.

1. Cf. également la fin du c. 72.

2. C'est la même façon de procéder que dans saint Jérôme; il nous dit tout au plus sous quel empereur l'auteur a cessé de vivre.

3. V., par rapport à Pélage, le c. 19. Cette tolérance, il ne l'observe pas toujours, il est vrai; elle n'est même que relative, ainsi que nous l'avons fait prévoir.

CHAPITRE XV

VIES DE SAINTS. S. HILAIRE D'ARLES, EUGIPPIUS

Dans un autre domaine de l'histoire, l'exemple de saint Jérôme avait exercé encore, comme nous l'avons vu plus haut, une influence considérable : je veux parler des *Vies de Saints*. Nous avons vu même que, dans la période qui précède, des écrivains illustres, comme Rufin et Sulpice Sévère, composèrent, après saint Jérôme, des ouvrages du domaine de la biographie ascétique et que ces ouvrages exercèrent une influence considérable, non seulement sur les contemporains, mais sur le moyen âge lui-même et sur les temps modernes. Cette branche de la littérature devenait alors une des plus attrayantes et des plus populaires ; elle fut même, à n'en pas douter, une des plus cultivées, même par ceux qui n'étaient pas écrivains de profession ; la première ébauche de plusieurs vies de saints des époques postérieures, date de cette époque, quelque difficile qu'il soit d'en donner les preuves pour chaque cas particulier. A ma connaissance, nous n'en possédons plus qu'un petit nombre de cette époque, qui nous soient parvenues sous leur forme primitive et marquées d'une date certaine. Elles offrent, dans leur composition, un caractère très varié. On peut surtout en distinguer deux classes principales. Les unes sont des compositions de rhétorique, lesquelles se rattachent plus ou moins aux panégyriques païens ; ce sont encore, en partie, des discours prononcés à l'occasion de la fête des saints, et, dans ce cas, elles appartiennent, pour la forme, à l'éloquence de la chaire ; les autres, au contraire, sont des récits qui n'ont d'autre but que de faire passer à la postérité l'histoire des actions, et, avant tout, des miracles opérés par les saints. Les actions elles-mêmes doivent annoncer ici la gloire des saints et montrer que leur influence, au moyen des reliques, s'étend au delà du tombeau. Ce sont

des récits populaires; le style en est aussi simple que, dans les premières, qui sont des produits de la rhétorique, l'expression est ampoulée. Il n'est pas besoin de dire non plus que ces deux classes principales se trouvent souvent confondues ensemble : nous savons, par exemple, qu'on envoyait comme matière première à des artistes en style, des rapports d'une grande simplicité, afin qu'ils leur donnassent un vernis oratoire (v. plus loin p. 481-2); et nous savons également que des rhéteurs attachaient la plus grande importance à recueillir et examiner les faits. Ennodius nous en fournit la preuve dans sa *Vie de saint Épiphane*.

Les Vies d'Ennodius, que nous avons étudiées plus haut, appartiennent à la première classe, ainsi que la vie de saint Hilaire d'Arles (1), attribuée précédemment, mais à tort, à saint Honorat de Marseille; elle a été écrite à la fin du v[e] siècle (2), et, par conséquent, son auteur était contemporain d'Ennodius. La vie de saint Hilaire, comme celle d'Ennodius, étale à nos yeux le même genre d'expressions fleuries, imagées, pleines d'emphase; et l'on y relève facilement certaines périodes en vogue dans l'éloquence de la chaire à cette époque (3). Aussi, les discours composés par l'auteur s'y

1. *Hilarii Arel. vita et quod superet opusculorum ejusdem in* : *Leonis M. opera ed.* Paschasius Quesnellius, Paris, 1675, in-4. Fin du t. I, et dans l'éd. de Ballerini, basée sur celle de Quesnell. (V. plus loin au mot *Léon*, fin du II[e] vol.)

2. Dans l'*Eulogium* du saint, dernier chapitre, on lit : « *Tot annorum spatiis evolutis*, in tuorum filiorum renasci non cessas honoribus atque reparari. » Mais saint Hilaire mourut au milieu du siècle.

3. Il est dit de la conversion de saint Hilaire par saint Honorat : « In corde praeclari cespitis sanctum semen aratro fidei percolendum jaciebat peritus agricola, quod orationum perennibus donis et lacrymarum fluentibus rivis irrigabat, » c. 2. Au ch. II surtout, on exalte d'une manière emphatique l'éloquence de saint Hilaire; or, argent et perles, rien n'y manque; mais le passage suivant est surtout digne de remarque : « Si peritorum turba defuisset, simplici sermone rusticorum corda nutriebat, at ubi instructos supervenisse vidisset, sermone ac vultu pariter in quadam gratia insolita excitabatur, se ipso clarior apparebat, » de sorte que les plus célèbres orateurs de son siècle étaient eux-mêmes saisis d'étonnement. On avait donc deux genres d'éloquence de la chaire, l'un pour le peuple, l'autre pour les lettrés. Ce dernier devait remplacer en même temps les jouissances qu'offrait l'éloquence païenne.

trouvent (v. c. 2 et 3), tout comme dans Ennodius. De saint Hilaire lui-même, nous avons la Vie de saint Honorat, son prédécesseur sur le siège d'Arles, lequel l'avait gagné à la vie ecclésiastique. Cette Vie est sous forme de sermon; il fut prêché le jour de la mort du saint, et,probablement, à l'occasion du premier anniversaire de la mort, en 430. Il va sans dire que le caractère oratoire est ici complètement justifié; l'auteur a plutôt eu en vue une méditation qu'un récit. Ne doit-il pas, en effet, supposer que le public, la communauté, connaît la plupart des traits de la vie de l'évêque, récemment décédé, et qui a vécu si longtemps au milieu de ses ouailles? A un endroit même (c. 6), saint Hilaire dit qu'il effleure son sujet plutôt qu'il ne l'épuise : la vie du saint est un panégyrique chrétien pour l'édification de son troupeau. Saint Hilaire était l'ami intime de son héros; on sent l'émotion de son cœur, quand il lui adresse ses remerciements (c. 5), et par là, le discours reçoit un élan et une chaleur qui viennent du fond de l'âme. L'éloquence de saint Hilaire se distingue avantageusement de celle d'un Ennodius. Non seulement on y voit la vérité du sentiment, le jet libre d'un cœur plein de son sujet; mais l'expression elle-même se distingue par une pureté relative de la langue et par la simplicité du style. On y voit une grande différence, relativement à la culture classique, entre cette époque et celle qui suit. Ce travail nous montre bien que les éloges, donnés par les contemporains à l'éloquence de cet évêque gaulois, reposaient sur une base réellement solide (1).

Comme exemple remarquable de Vies de Saints appartenant à la deuxième classe, nous avons, de cette même époque, la vie de saint Séverin, écrite en 511 (2) par son élève, le prêtre

1. On peut encore remarquer ici, comme ayant un intérêt général, ce qu'il dit (c. 3) de la vie religieuse dans l'île de Lérins, et ce qu'il y remarque de l'influence de l'ascétisme sur les Barbares.

2. A supposer que la donnée de la lettre d'Eugippius à Paschase : « Ante hoc ferme biennium consulatu scilicet Importuni » ne soit pas une addition postérieure, ainsi que le prétend Rettberg (I, p. 227) qui adopte aussi le commencement du VIe siècle comme époque de la composition.

Eugippius (1). L'accueil favorable accordé alors à la vie d'un moine appelé Bassus, laquelle avait été composée par un laïque, l'engagea à entreprendre ce travail. Les miracles de saint Séverin, pensait Eugippius, ne devaient pas rester ensevelis dans l'oubli. Ce laïque se déclarait prêt à entreprendre lui-même le travail, si Eugippius voulait s'engager à lui en fournir les matériaux ; ce dernier composa donc son Mémoire (*Commemoratorium*) de la vie du saint, et il en puisa les matériaux dans les récits quotidiens des frères les plus âgés du couvent et dans ce qu'il avait appris lui-même. Toutefois, il ne voulut pas ensuite donner son travail à un laïque, dans la crainte qu'il ne se servît peut-être, pour écrire la vie du saint, d'un style tel que les illettrés auraient de la peine à la comprendre ; il s'adressa donc, comme en témoigne sa correspondance à laquelle nous empruntons ces détails, à un savant, au diacre Paschase. Celui-ci refusa, dans une réponse que nous possédons également ; il fait observer que l'éloquence des savants ne saurait rien ajouter au *Commemoratorium;* ce qu'il exalte avant tout, c'est précisément la simplicité, la clarté du discours d'Eugippius (2).

La vie elle-même débute par l'apparition du Saint qui venait de l'Orient (3), dans la petite ville Asturis, « non loin de la Norique Ripensis et de la Pannonie, » pendant les temps agités qui suivirent la mort d'Attila. Il exhorte dans l'église le clergé et les fidèles à prier avec humilité, à jeûner, à faire

1. *Acta Sanctorum Jan. I. Eugippii vita S. Severini recens. et adnot.* Souppe, Berlin, 1877. (*Monumenta Germaniae hist. Auctor. antiq.*, t. I) ; Rettberg, *Kirchengeschichte Deutschlands*, Goettingen, 1846. Vol. I, p. 226 sq. ; — Wattenbach, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter*, 3e *éd.*, Berlin, 1873, vol. I, p. 39 sq.; Buedinger, *Eugippius* (*Sitzungsberichte der phil. histor. Classe der Wiener Acad.*, vol. XCI), 1878.

2. « Direxisti Commemoratorium, cui nihil possit adjicere facundia peritorum... et ideo quia tu haec, quae a me narranda poscebas, elocutus es simplicius, explicasti facilius...

3. Il n'y est rien dit ni de sa patrie, ni de sa naissance, par la raison que Séverin lui-même, ainsi que nous l'apprend la lettre à Paschase, laquelle sert ici de préface, gardait là-dessus le plus profond silence ; mais à en juger d'après son langage (*loquela*), Eugippius remarque que c'était un Latin, conduit en Orient par l'amour de l'ascétisme, et qu'il possédait une connaissance exacte de ce pays.

de bonnes œuvres pour arrêter l'approche de l'ennemi. On méprise son discours. Rentré dans sa demeure, il prédit le jour et l'heure de la catastrophe et se hâte de quitter ce lieu. Il va dans la ville voisine pour y renouveler son sermon; là encore, on doute d'abord de ses paroles; mais voilà que, comme il parlait encore, l'hôte, chez lequel il logeait à Asturis, arrive et apprend à tous la destruction de la ville par les Barbares, en ajoutant qu'un homme de Dieu avait prophétisé cette dévastation. On lui montre Séverin : il le reconnaît. Aussitôt on demande pardon au saint et l'on se résout à faire tout ce qu'il dit. Trois jours après, un tremblement de terre répand un si grand effroi dans les rangs des Barbares confédérés, garnison de la ville, qu'ils la quittent et se massacrent les uns les autres dans l'obscurité de la nuit; les colons romains se voient donc délivrés de ces dangereux protecteurs.

Tel est le ton avec lequel l'auteur continue son récit et nous met sous les yeux divers événements relatifs à la vie du saint, et qu'il s'efforce de relier entre eux (1). C'est effectivement un recueil de notices, au caractère tout anecdotique, disposées, dans le meilleur ordre chronologique possible et tendant à ne donner, dans une langue sans prétention, que la substance des faits, c'est-à-dire les actions remarquables, les prophéties et les miracles du saint. Dans les derniers chapitres, l'auteur nous dépeint la vie ascétique de son héros, les précautions qu'il prit à l'approche de la mort, sa mort elle-même et les événements qui la suivirent : ces événements forcèrent, six ans plus tard (488), ses élèves et le reste de la population romaine à quitter le pays, emportant avec eux le corps du saint, jusqu'à ce qu'enfin ils trouvassent pour lui un lieu de surêté, près de Naples, dans le château de Lucullus (2). C'est là qu'ils fondèrent un nouveau couvent, dans lequel Eugippius écrivit son *Commemoratorium*, et dont il devint abbé dans la suite. Le grand intérêt historique de cette vie d'un homme que distinguait un bienfaisant amour

1. Au moyen de « eodem tempore, » « post haec, » etc.
2. Ce n'est qu'au milieu du IXe siècle que les restes de saint Séverin furent transportés à Naples, à la suite d'une invasion des Sarrasins. Rettberg, *Op. c.*, p. 234.

pour l'humanité et qui, de plus, par son courage et sa rare prudence, savait en imposer aux Barbares eux-mêmes, tout ariens qu'ils étaient, cet intérêt, dis-je, a été généralement reconnu et surtout apprécié, comme il le mérite, par Rettberg et Wattenbach.

CHAPITRE XVI

VICTOR DE VITA

Cette époque ne nous offre qu'un seul ouvrage dont le récit se suive, en dehors de ces *Vies de Saints*, auxquelles venaient se joindre les *Passions* (c'est-à-dire, les *Relations des Martyres* qu'avaient endurés plusieurs saints), en plus grand nombre que celles dont le récit authentique date de ce temps-là. Encore, l'ouvrage en question appartient-il tout d'abord au domaine de l'histoire ecclésiastique. C'est l'histoire de la persécution de l'Église catholique, en Afrique, pendant la domination de Genséric et de Hunéric (1); elle a pour auteur VICTOR (2), évêque de Vita, dans la province de Byzacène. Il paraît avoir occupé une position ecclésiastique importante

1. Le titre est assez indécis ; les éditeurs ne disent pas non plus quelle est sa forme précise dans les divers manuscrits ; l'un de ces derniers porte : *Historia persecutionis Africanae* (v. ed. Ruinart, praef. p. 5) ; Ruinart lui-même dit : *Historia persec. Africae provinciae*, tandis que Notker intitule l'ouvrage : *Historia Vandalicae persecutionis*.

2. Th. Ruinart, *Historia persecutionis Vandalicae in duas partes distincta. Prior complectitur Libros V Victoris Vitensis episc. et alia antiqua monumenta ad codd. collata et emend. cum notis et observationibus, etc.* Paris, 1694, in-8 : ensuite à Venise, 1732, in-4. (La Passion, p. 54 sq.); *Victoris Vitensis Hist. persec. Africanae provinciae sub Genserico et Hunrico recens.* Halm, Berlin, 1879 (*Monum. German. hist. Auct. antiq.*, t. III) ; *Vict. episc. Vit. Histor. persec. Afric. recens*, Petschenig, Vienne, 1881 (*Corp. scriptor. eccles. latin.*, vol. VII). Dans ces deux éd., on trouve également la Passion. Papencordt, *op. c.*, p. 366 sq. ; Petschenig, *Die Handschriftliche Ueberlieferung des Victor Vitensis* (*Sitzungberichte der hist. phil. Classe der Wiener Academie*, vol. 96), 1880.

déjà au commencement du règne de Hunéric (1); il fut atteint personnellement par la persécution générale du clergé catholique, après le synode de Carthage, en 484, auquel cependant il n'avait pas assisté lui-même (2), et il fut, à ce qu'il semble, exilé dans le désert. Il écrivit son ouvrage, peut-être encore sous Hunéric lui-même, en tout cas dès le début du règne de Gonthamond, vers 486 (3). Dans les missels, il est divisé en

1. Victor était présent, il le dit lui-même (II, c. 2), dans l'église de Carthage, quand on donna communication d'un édit de Hunéric accordant à cette ville la faculté d'élire un évêque. Cet édit renfermait une clause qui semblait suspecte au clergé ; aussi, après avoir gémi (*gemimus*) et murmuré, comme il nous l'apprend, il continue son récit en ces termes : « Et ita legato dixisse *probamur.* » Il semble résulter de là qu'il ait parlé au nom du clergé de Carthage, même en ne prenant pas ce pluriel pour un pluriel de majesté, ainsi que cela a lieu dans le *nobis praesentibus* qui précède.

2. C'est ainsi qu'on explique, et à bon droit, la remarque *non occurrit* à côté du nom de Victor et de deux autres dans les *Notitia provinciae et civit. Afr.* (Liste des évêques catholiques dans la sixième année du règne de Hunéric). Cette explication est d'autant plus vraisemblable que tout le récit de Victor, relativement à cette affaire, est une preuve évidente qu'il n'était pas présent à ce synode. Il en fait non seulement un rapport très court, mais très objectif dans la forme, ce qu'il ne fait pas pour les événements dont il a été témoin : il y dit constamment (II, c. 18) *Nostri episcopi deligunt de se, dixerunt*, etc., au lieu de *nos*. Que l'on compare avec cela, par exemple, le passage de la remarque précédente !

3. L'ouvrage débute ainsi : « Sexagesimus nunc, ut clarum est, agitur annus, ex quo populus ille crudelis ac saevus Vandalicae gentis Africae miserabilis attigit fines, transvadans facili transitu per angustias maris, qua inter Hispaniam Africamque aequor hoc magnum et spatiosum bis senis millibus angusto se limite coartavit. » Il résulte déjà de là et de ce qui suit qu'il ne saurait être question que de la grande expédition sous Genséric, laquelle eut lieu en 428. Si l'on veut donc déterminer par cette donnée seule la composition de l'ouvrage, on doit prendre la date de 488. Mais comme la fin de l'ouvrage montre que la persécution sévissait toujours, et comme Gonthamond rappela d'exil, au plus tard en 487, l'évêque de Carthage, on ne saurait reculer la composition de l'ouvrage au-delà de 486, et il faut bien croire également que Victor ne voulait pas ou ne pouvait pas déterminer si exactement l'époque de l'invasion des Vandales et ne donnait par suite qu'un nombre rond. Je dirai plus, mon opinion personnelle est que l'ouvrage fut composé sous le règne de Hunéric, vu que la notice de sa pitoyable mort me semble avoir été ajoutée plus tard ; cette notice, en effet, où la mort de Hunéric rappelle exactement celle de Galère dans Lactance (*De morte persec.*, c. 33), forme le dernier chapitre ; mais elle n'a aucune suite avec le chapitre précédent. Ce chapitre contient la prière de l'auteur et forme une fin plus acceptable de cet ouvrage. Dans son édition, Halm s'est rangé à mon avis.

livres dont le nombre varie, division qui, du reste, n'est pas de l'auteur (1). Les meilleures éditions comprennent cinq livres, et cette division facilite la lecture du contenu : le livre premier traite de la persécution, sous Genséric ; le deuxième de celle de Hunéric jusqu'au colloque avec les Ariens (inclusivement) ; le troisième ne contient qu'un document important et long, la profession de foi des évêques catholiques, symbole qu'ils récitèrent, après que la conférence eût prit fin sans résultat, et qu'ils firent parvenir au roi ; le quatrième livre contient un édit royal ordonnant d'appliquer contre les catholiques les lois romaines portées contre les hérétiques, et fournit à l'auteur l'occasion de parler encore de l'exil des évêques ; enfin, le cinquième livre fait d'abord le récit de quelques martyres particuliers, arrivés pendant la persécution générale suscitée par l'édit royal, et qui méritaient une mention tout à fait particulière ; l'auteur nous esquisse ensuite, avec des couleurs vives, un tableau de la grande famine qui affligea l'Afrique par suite du manque de pluies, calamité qu'il regarde comme un châtiment divin contre les Vandales ariens. Après une violente invective contre ces Barbares, ces hérétiques ariens, l'auteur exhorte tous les catholiques à gémir avec lui, et, empruntant alors le style et les expressions même du Psalmiste et de Jérémie, il entonne une complainte pour implorer la protection des anges, des patriarches, des prophètes et des apôtres, et les prier d'intercéder auprès de Dieu en faveur de l'Église catholique d'Afrique persécutée. Vient enfin un supplément dans lequel il est dit que Hunéric régna pendant sept ans et mourut d'une mort misérable, dévoré vivant par les vers. Ce récit, écrit dans un style relativement simple, quoique fréquemment incorrect, ne manque ni de vie, ni de mouvement ; comme le livre de Lactance, avec lesquel il a, pour le fond, tant de ressemblance, il est composé sous l'impression encore vivante des événements qui forment la majeure partie de l'ouvrage, car ce qui précède ne fait que servir d'introduction ; l'auteur ne raconte, en général, que

1. C'est chose facile à voir, si l'on considère le début des livres, celui du deuxième notamment.

ce qu'il a entendu rapporter par des témoins oculaires ou ce qu'il a vu lui-même ; c'est de l'exil qu'il écrit; il ressent encore personnellement les souffrances et les angoisses du catholicisme et de ses confesseurs ; ce sont ces angoisses qu'il veut raconter, et le sentiment qui l'anime le rend éloquent; ce n'est point l'ambition du rhéteur qui conduit sa plume, quoique les artifices oratoires ne lui soient point étrangers (1). Souvent, il est vrai, les couleurs du tableau sont chargées; il ne saurait non plus être question, dans ce récit, d'aspirations impartiales, libres de toute prévention, vers la recherche de la vérité, spécialement en présence d'un double ennemi, les Barbares et les Barbares ariens. Victor n'a pas en outre le sentiment de l'ordre chronologique ; mais, d'autre part, la transmission littérale des documents les plus importants, en donnant à l'ouvrage une valeur très haute pour nous, nous montre que l'auteur a eu souvent conscience de la vocation de l'historien. Ce qu'il se propose d'écrire, ce n'est point un pamphlet à l'adresse du contemporain, ainsi que l'a fait l'auteur *De mortibus persecutorum;* c'est un ouvrage historique pour la postérité.

A cette « Histoire de la persécution africaine » tous les manuscrits donnent, comme supplément, une *Passio* ou *Martyrium* de sept moines d'un seul couvent; il en est fait d'ailleurs mention dans l'ouvrage (V, c. 10), et un manuscrit fait même entrer la Passion dans le récit. Le style et la langue de la *Passion* sont les mêmes que le style et la langue de l'*Histoire* ; il pourrait bien se faire par conséquent que Victor en fût également l'auteur. Il faut dire néanmoins que beaucoup d'arguments militent contre cette opinion (2); en tout cas, la Passion est un travail indépendant, ainsi que le montre déjà son introduction, et elle est postérieure à l'Histoire, qui n'y fait pas un renvoi; disons plutôt que celui qui se trouve dans divers manuscrits n'est qu'une interpolation manifeste. Le nombre

1. La pompeuse préface, quel qu'en soit le contenu, est jusqu'à la dernière phrase : « Ego namque, » etc., l'ouvrage d'un autre auteur, une citation d'une lettre. Petschenig, *op. c.*, p. 727 pense qu'elle est interpolée dans son entier.

2. V. Petschenig, *Die handschriftliche Ueberlieferung*, p. 717 sq.

sept relativement à ces frères — *fratres non natura, sed gratia*, dit Victor dans son Histoire — rappelle le plus ancien exemple de martyre célébré dans l'Église chrétienne, celui des sept frères Machabée (1), avec lesquels, du reste, l'auteur de la Passion compare ses héros : un tel rapprochement donnait à ce martyre, qui avait dû avoir un grand retentissement à cause du nombre des victimes vouées ensemble à la mort (2), une consécration toute particulière.

CHAPITRE XVII

SALVIEN

Si des ouvrages historiques de cette époque, nous passons à ceux qui traitaient de la théologie pratique et de la philosophie populaire, nous en trouverons un qui nous servira tout à propos de transition. Cet ouvrage, d'un caractère apologético-polémique, étudie le monde social de son époque et soumet à une critique l'état moral du siècle de l'auteur. C'est l'ouvrage intitulé généralement (3) *De gubernatione Dei*, ou bien encore *De praesenti (Dei) judicio*, ainsi que l'appelle Gennade. Il a pour auteur un prêtre de Marseille, Salvien (4),

1. V. plus haut, p. 136.

2. Ces sept frères furent *assommés* : les Vandales, quelque cruels qu'ils fussent, décapitaient rarement les catholiques ; ils évitaient ce genre de mort afin de ne pas donner à leurs adversaires l'occasion d'augmenter le nombre de leurs « martyrs. » D'après notre auteur, un miracle s'est produit à la mort des sept frères ; mais le récit qu'il nous en fait montre la sobriété qui régnait à cet égard : « Sed cum in mari venerabilia corpora jactarentur, illico *quod contra naturam est aequoris*, eodem hora illaesa corpora pelagus littori reddere maturavit, nec ausum fuit, *ut moris est*, triduana dilatione in profundo retinere, ne praecepto Dominico minime paruisset. »

3. Aussi *De Providentia*. Dans l'éd. de Baluze : « Incipit liber primus de gubernatione Dei et de justo Dei praesentique judicio. »

4. *S. S. Presbyterorum Salviani Massiliensis et Vincentii Lirinensis opera Steph. Baluzius ad fid. codd. emendavit notisque illustravit*, ed. tertia, Paris, 1684 ; *Salviani presbyteri Massiliensis libri qui supersunt recens.* Halm, Berlin, 1877 (*Monumenta Germ. hist. Auctor. antiq.*, I) ;

probablement originaire de la Belgique ; né vers la fin du IVe siècle, il atteignit un âge très avancé (1). Il composa, vers le milieu du ve siècle (2), son ouvrage qui comprend huit livres; mais, le dernier est resté inachevé. Le but que s'y propose Salvien est de réfuter ceux qui, à la vue des calamités dont l'Empire romain était alors accablé de toutes parts, niaient le gouvernement de la Providence, « par la raison que, dans ce monde, les bons échouent, tandis que les méchants réussissent en tout. » Les anciens philosophes eux-mêmes, à l'exception des Épicuriens, réfutent cette objection, dit Salvien dans le premier livre, en s'appuyant sur les écrits de Cicéron. Mais l'auteur ne veut s'adresser qu'à des chrétiens, ou à ceux, du moins, qui prétendent l'être (3). Il s'agit seulement de savoir, continue l'auteur, si, parmi les bons qui souffrent, il faut entendre les vrais ou les faux chrétiens : dans le dernier cas, ils n'ont que ce qu'ils méritent, et, dans le premier, il n'y a pas lieu de se plaindre, car les vrais chrétiens sont heureux malgré toutes les misères extérieures; il n'y a que les ignorants qui s'y trompent. Ils sont heureux dans leur conscience ; et, s'ils sont pauvres, méprisés, faibles, etc., tant mieux : c'est ce qu'ils désirent. Dieu ne réserve pas tout pour le jour du jugement, comme on pourrait peut-être se l'imaginer ; non, il juge encore sans cesse en ce monde, parce

Salviani presb. Massil. opera quae supersunt et recens. Pauly, Wien, 1883 (*Corp. script. eccles.*, vol. VIII) ; *Histoire littéraire de la France*, t. II, p. 517 sq. ; Zschimmer, *Salvianus und seine Schriften*, Halle, 1875.

1. Gennade termine l'article qu'il lui consacre, en disant : « Vivit usque hodie in senectute bona. » Or, nous l'avons vu, Gennade écrivait environ en 480.

2. Il est écrit, à coup sûr, après 439, vu qu'il y est parlé de la captivité de Litorius, et, d'autre part, avant 451, puisqu'il n'y est pas fait mention de l'invasion d'Attila dans la Gaule. La supposition de l'*Hist. littéraire*, *l. c.*, p. 525, admettant que la conquête de Rome, dont il est parlé au l. VI, c. 12, est celle de Genséric et que, par conséquent, l'ouvrage est postérieur à 455, cette supposition, dis-je, est erronée, car le contexte n'indique que la prise de Rome par Alaric ; Salvien observe, en effet, dans le passage où il énumère les calamités qui ont fondu sur l'empire romain, un certain ordre chronologique, et il y mentionne ce partage des Vandales en Espagne, après la prise de Rome ; comment pouvait-il donc là être question de la prise de Rome par Genséric ?

3. L. I, c. 1 *init.*, et cf. l. III, *c.* 1.

qu'il ne cesse pas d'y régner; or, régner, c'est juger (1). La raison, les exemples, comme aussi les témoignages, nous prouvent la présence de Dieu, son gouvernement et son jugement (2). La raison nous dit que celui qui a créé le monde, doit nécessairement le gouverner. Et à quoi bon la prière, si Dieu ne se soucie pas des mortels! Et s'il le fait, il règne. Les exemples viennent au secours de la raison (c. 6). Salvien en produit qui montrent comment Dieu juge et punit; il les emprunte aux livres de Moïse, et ouvre la série par le sacrifice de Caïn et par le déluge. Dans le livre deuxième, il nous apporte les témoignages de la présence de Dieu, de son gouvernement et de son jugement, et ces témoignages, il les emprunte aux sentences enfermées dans l'Ancien et le Nouveau Testament.

Dans le livre troisième, l'auteur passe à la réfutation des objections des adversaires. Et pourquoi donc, demandent-ils, si tu dis vrai, le sort des Barbares est-il préférable au nôtre? et pourquoi parmi nous-mêmes, dis-le nous, la situation des bons est-elle plus dure que celle des méchants? A cela, dit Salvien, je pourrais simplement répondre: je n'en sais rien; je ne suis pas dans les conseils ni dans les mystères de la divinité. Mais vu que la Bible nous donne la clef des secrets de Dieu, je ne garderai pas le silence. Il passe donc à la réponse à la première question, et cette réponse l'occupera jusqu'à la fin de l'ouvrage; il a, en effet, déjà répondu plutôt à la deuxième question. Il commence par faire bien approfondir la question et dit: Beaucoup s'imaginent que les chrétiens devraient recevoir de Dieu cette récompense de leur foi, car, étant plus religieux que tous les autres peuples, ils devraient par suite être plus forts. (On voit que les catholiques romans se regardaient comme étant les seuls chrétiens.) Mais qu'est donc cette foi pour laquelle ils exigent une récompense, se demande Salvien? Observer fidèlement les commandements de Dieu. Or, qui le fait parmi vous? Cette idée sert de transi-

1. « Dum enim semper gubernat Deus, semper et judicat: quia gubernatio ipsa judicium est. » C. 4.
2. C. 4, cf. l. II, c. 1.

tion à Salvien pour aborder la critique de la moralité de son époque, et notamment de celle des chrétiens romans, moralité dont il trace un tableau effrayant. On n'obéit même pas au plus petit nombre des prescriptions de Dieu. On se livre à tous les vices, à tous les crimes, et ce ne sont pas seulement les serfs (*servi*) qui en agissent ainsi, mais les hommes libres eux-mêmes (*ingenui*). Salvien continue cette méditation dans le quatrième livre et dit que les chrétiens reçoivent un châtiment de Dieu à cause de leur désobéissance; Dieu est loin de les châtier comme ils le méritent, et, pour le prouver, l'auteur expose le traitement si peu chrétien que les grands et les riches font subir aux esclaves et aux pauvres. Il compare, après cela, sous le rapport de la moralité, les chrétiens romans avec les Barbares et aborde encore la question de savoir pourquoi Dieu permet à ces derniers de soumettre les chrétiens (c. 12). Mais les Barbares sont meilleurs; les fautes des Romans sont d'autant plus graves que leur état est plus élevé (1). Parmi les Barbares, Salvien distingue deux classes : les hérétiques et les païens. Au nombre de ceux-ci, qu'il passe d'abord en revue, il cite les Saxons, les Francs, les Gépides et les Huns. Les Saxons ont beau être sauvages, les Francs perfides, les Gépides inhumains, les Huns impudiques, leur faute est moins grande que la nôtre, dit-il, si nous avons les mêmes vices, et il démontre qu'il en est ainsi, parce qu'ils ne savent pas jusqu'à quel point ils font mal et qu'ils ne connaissent pas la loi de Dieu.

Dans le livre cinquième, il continue cette comparaison par rapport aux Barbares hérétiques, et spécialement aux Goths et aux Vandales ariens. Il montre d'abord qu'ils sont également plus excusables que les catholiques romans ; ils ont bien, eux aussi, les Saintes Écritures, mais ils les ont sous une forme interpolée, incomplète; et, quand c'est moins le cas, elles sont au moins falsifiées par la tradition de leurs anciens docteurs, tradition qu'ils suivent comme étant la vérité. Ils ne se considèrent pas comme hérétiques. Après ces déductions, Salvien fait ressortir les qualités de ces Barbares : ils

1. « Criminosior enim culpa est, ubi honestior status. »

s'aiment mutuellement, tandis que les Romans se persécutent, les uns les autres (c. 4); les pauvres et les petits, traqués chez les Romans, cherchent, auprès des Barbares, un asile qu'ils ne leur refusent pas. Encore une fois, l'auteur esquisse ici un tableau saisissant de l'oppression qui pesait alors sur les basses classes de la population romane (1), et cette peinture fait honneur à l'humanité de Salvien. On voit là, avec évidence, combien le monde romain, décrépit et caduc dans son égoïsme, avait besoin d'être rajeuni par les Germains.

Le livre sixième s'occupe principalement de l'immoralité des spectacles; ce n'est point chez les Barbares qu'on les trouve; que dis-je! ce sont eux qui les font disparaître des villes romaines. L'ordure des théâtres est telle qu'on ne saurait même formuler une accusation contre eux sans blesser la modestie (2). Et cependant que de milliers de chrétiens n'y rencontre-t-on pas tous les jours! Et ce sont de tels spectacles, comme les jeux du cirque et les mimes, dans lesquels se perpétue même l'antique superstition (v. c. 11), ce sont de tels spectacles qu'on ose offrir au Christ lui-même, comme sacrifice (c. 4)! Si une longue prospérité nous a gâtés, on voit bien que l'adversité ne nous a pas rendus meilleurs. Loin de là; il a appris lui-même à Trèves que (c. 13), durant les calamités du malheur commun, plusieurs personnes de qualité se plongent dans le vice et s'y complaisent: il ne leur restait que peu de chose de leur fortune; de leur moralité, il ne leur restait plus rien. Si donc nous souffrons, ce n'est point par suite de l'insouciance de Dieu, mais à cause de sa justice, de son jugement, et c'est encore là son châtiment le plus équitable (c. 16). A la fin de ce livre, Salvien, la mort dans l'âme. compare l'état actuel des Romains avec celui de leurs ancêtres. De la paix et de l'ancienne opulence, s'écrie-t-il, il ne

1. L'auteur en arrive à parler aussi des Bagaudes, c. 6.

2. Il ne veut parler que du théâtre et du cirque et non de toutes les séductions, *illecebrae.* Ce passage est intéressant pour l'histoire du théâtre : « Equidem quia longum est dicere de omnibus, amphitheatris scilicet, odeis, lusoriis, pompis, athletis, petaminariis, pantomimis, ceterisque portentis, » etc. C. 3.

nous reste plus rien que les crimes, lesquels détruisent le bien-être.

C'est à cette conclusion que vient se rattacher le livre septième. On ne pourrait objecter, dit l'auteur, contre la conduite des événements humains par la Providence qu'autrefois les Romains, tout païens qu'ils fussent, étaient néanmoins victorieux et maîtres du monde, tandis que, maintenant qu'ils sont chrétiens, ils sont vaincus et asservis. Cette objection, il la réfutera plus tard dans une section postérieure de son ouvrage : l'élévation de ceux-là était tout aussi juste que l'abaissement de ceux-ci (1). Si seulement la punition servait à quelque chose! si le châtiment guérissait! Le monde romain tout entier *est malheureux et corrompu* en même temps. Pendant les heures d'angoisses, en face de la captivité qui nous menace, nous nous livrons au jeu et à la plaisanterie, et nous rions dans la crainte de la mort. Salvien reprend sa comparaison et l'applique maintenant à la concupiscence de la chair en général (c. 2), pour montrer combien les Romans sont gâtés sous ce rapport et combien, au contraire, les Goths et les Vandales sont vertueux (1); c'est par là que ces derniers ont mérité la victoire (c. 7). Parmi les provinces romaines, l'auteur examine principalement l'Aquitaine, l'Espagne et l'Afrique; il fait un tableau effrayant des turpitudes qui s'y commettent, surtout en Afrique. Mais ces Barbares ariens témoignent aussi d'une plus grande confiance en Dieu; c'est de Dieu qu'ils espèrent la victoire, et nous, nous l'attendons de notre bras, ou bien même d'une main sacrilège (c. 10): Salvien fait allusion ici au sort du général Litorius, qui avait ajouté foi aux anciens Aruspices et que les Goths firent prisonnier. Le huitième livre ne contient que cinq chapitres; à n'en pas douter, il est resté inachevé : l'auteur y continue la critique de l'immoralité des Africains, auxquels il reproche même de blasphémer. Les hautes classes sacrifient encore à la déesse céleste (*Dea caelestis*), et le peuple de Carthage lance ses sarcasmes contre les moines.

1. V. par rapport aux Goths en particulier, c. 6; par rapport aux Vandales, c 21 ; ces peuples sont obligés de sévir eux-mêmes contre l'immoralité des Romans.

Tel est le contenu général, telle est la marche de ce livre si important au point de vue de l'histoire de la civilisation. En voulant faire l'apologie de la Providence divine, l'auteur s'élève à une hauteur et à une liberté de vues si rares à cette époque, qu'il arrive à se délivrer de la prévention de son romanisme et du catholicisme, pour pouvoir faire pressentir la signification historique de germanisme. A côté de l'antipathie profonde et secrète ou de la haine déclarée que d'autres écrivains chrétiens et romains de cette époque ont pour les Barbares et les Ariens, leurs alliés, nous voyons la tolérance de Salvien se montrer sous un jour des plus favorables. Sa narration, déjà si distinguée par la correction et la clarté de l'expression, c'est-à-dire par des qualités très rares à cette époque, a une allure facile, qui nous rappelle le style de Lactance ; aussi nous saisit-elle et nous captive-t-elle, en maints endroits, par l'enthousiasme que ce défenseur de Dieu apporte à défendre la cause de la Providence ; son discours est animé de mouvements si pleins de vie, qu'il ne pouvait être écrit de la sorte que par la plume d'un témoin oculaire des faits qu'il expose. Salvien connaissait parfaitement le monde et les hommes. Il avait beaucoup voyagé ; il avait parcouru toute la Gaule ; sa patrie était dans l'extrême nord et nous le voyons séjourner plus tard tout à fait au sud ; des passages de son livre nous montrent également qu'il vécut en Afrique. Mais à côté des qualités que j'ai mentionnées, l'auteur ne manque pas de défauts. Le principal consiste dans sa prolixité, qui se manifeste fréquemment par des répétitions vraiment fatigantes ou qui conduit même à des écarts, lesquels affaiblissent considérablement la marche du récit; il n'est pas toujours facile d'y retrouver le fil conducteur. Lactance, que Salvien avait pris pour modèle, était loin d'avoir le défaut de prolixité à un degré aussi prononcé. L'auteur en avait lui-même conscience et il cherche à l'excuser (par exemple, au livre VIII, c. 1). Le sujet, il est vrai, se prêtait à un développement sans fin. Je ne serais pas loin de croire, au surplus (1), que cet ouvrage n'est pas né d'un seul

1. Je m'explique de la sorte que Gennade (c. 67) ne connaisse que cinq livres ; il est facile de comprendre que les cinq premiers fussent d'abord seuls en circulation.

jet, qu'il fut publié successivement et qu'il ne fut même jamais achevé (1).

Nous possédons encore de lui un autre ouvrage antérieur par la date à celui que nous venons d'analyser (2), mais publié sous le pseudonyme de *Timotheus*. Ce sont les quatre livres *Ad ecclesiam* que d'autres ont intitulé (3), *Adversus avaritiam*. A en juger par le début, c'est un ouvrage sous forme de lettre adressée à l'Église catholique du monde entier. La pire de toutes les calamités, celle dont le diable se sert pour attaquer l'Église, c'est-à-dire ici la communauté chrétienne, c'est l'avarice. Non seulement, pendant leur vie, la plupart des hommes disposent, sans fruits de miséricorde pour l'humanité, des biens que Dieu leur a donnés afin de les exciter aux bonnes œuvres, mais on voit même leur avarice s'étendre au delà du tombeau: c'est à peu près ainsi que débute Salvien. Il dirige principalement sa longue diatribe contre ceux qui ne donnent pas, en mourant, leur bien à l'Église; cela devait être très rare à cette époque, s'il faut en juger par l'ouvrage dont nous parlons. Pour bien comprendre et apprécier ce livre, il importe de ne pas perdre de vue que l'assistance des pauvres était alors tout entière entre les mains de l'Église; et l'ouvrage du même auteur, que nous avons déjà étudié avant celui-ci, nous a fait voir à satiété qu'à cette époque surtout il y avait énormément à faire sous ce rapport. Ce n'est pas seulement contre les laïques que notre auteur fait entendre sa voix menaçante; il s'élève avec non moins de véhémence contre le clergé chez qui s'accuse souvent, à tous les degrés de la hiérarchie, la même avarice; des évêques eux-mêmes,

1. Je veux faire remarquer que Salvien prend parfois plaisir aux artifices des jeux de mots; en voici un exemple : « Video urbem omnium iniquitatum genere ferventem, plenam quidem *turbis*, sed magis *turpitidinibus*, plenam *divitiis*, sed magis *vitiis*, » l. VII, c. 16; mais de tels exemples sont rares.

2. Il en est fait mention dans l'ouvrage *De gubernatione*, l. IV, c. 1.

3. Tel est le titre qu'on trouve déjà dans Gennade, *l. c.*, tandis que Salvien lui-même ne parle que de *libelli ad Ecclesiam*, là même où il explique le titre, Ep. IX. Les meilleurs manuscrits eux-mêmes ne donnent que ce titre (V. Halm, *Praef.*, p. VI). Il cacha son nom, par modestie, ainsi qu'il le dit lui-même.

des moines et des religieuses laissaient leur héritage à des parents éloignés et habitant un pays étranger, plutôt que de le laisser à l'Église. Il va sans dire que Salvien exhorte les chrétiens à faire l'aumône pendant leur vie ; ceux qui ont alors négligé de la faire devraient au moins y songer en mourant. Les exigences de l'auteur paraissent reposer sur une tout autre base, selon qu'on les examine au point de vue du siècle de Salvien ou au point de vue du nôtre ; l'exagération qui va jusqu'à exiger que chacun rende toute sa fortune à Dieu en la donnant à l'Église s'explique par l'ascétisme auquel l'auteur s'était consacré, et aussi par cette idée qu'il faut beaucoup demander pour obtenir au moins quelque chose ; mais, par contre, la manière dont Salvien cherche à établir ses prétentions est, au point de vue moral, aussi peu acceptable que pernicieuse. Prenant un passage de l'Ancien Testament (1) pour point de départ, Salvien dit qu'on peut racheter ses fautes par des largesses et des œuvres de miséricorde, pourvu qu'on les fasse, bien entendu, avec componction et avec larmes ; sans cela, c'est peine perdue (2). C'était ouvrir à deux battants et pour toujours la porte par où les héritages entreraient dans l'Église ; par là aussi, la sanctificatiou des œuvres recevait une nouvelle impulsion. Salvien cherche à prouver que, dans chaque cas, il faut offrir sa fortune tout entière, et que les saints eux-mêmes n'en sont pas plus dispensés que les autres ; il défend son argumentation contre les objections les plus diverses ; mais nous n'entrerons pas dans l'analyse des détails ; cette étude aurait d'autant moins d'intérêt pour nous que c'est à peine s'il tient compte des circonstances particulières de son époque. Sous ce rapport, cet ouvrage de Salvien est bien loin d'avoir l'importance du précédent. Le style toutefois en est tout aussi bon, mais non moins prolixe.

1. *Daniel*, c. 4, v. 24.

2. « Offerat ergo vel moriens ad liberandam de perennibus poenis animam suam, quia aliud jam non potest, saltem substantiam suam ; sed offerat tamen cum conpunctione, cum lacrymis ; offerat cum dolore, cum luctu. Aliter quippe oblata non prosunt : quia non pretio, sed affectu placent. » L. I, c. 10.

Nous possédons encore au moins neuf Lettres d'un ouvrage de Salvien, cité par Gennade, et intitulé *Liber Epistolarum*. Abstraction faite de la dernière, que nous avons citée plus haut et dans laquelle l'auteur donne à l'évêque Salonius, son élève, des renseignements sur les livres *Ad Ecclesiam*, la quatrième de ces lettres nous offre un intérêt de premier ordre. Elle est adressée à son beau-père et à sa belle-mère, tant en son nom qu'en celui de sa femme et de sa petite fille ; dans cet écrit, l'auteur prête également la parole à sa femme. Nous y lisons que Salvien s'était marié à la fleur de l'âge et qu'il avait épousé la fille d'un païen (1). Il ressort suffisamment du livre *De gubernatione*, que Salvien connaissait par expérience la vie du monde, mais, plus tard, ils s'étaient engagés, sa femme et lui, à embrasser la vie ascétique, comme autrefois saint Paulin et sa femme Therasia : c'est là précisément ce qui fait le sujet de cette lettre. Les parents de la femme leur en conservaient du ressentiment; ils ne leur avaient pas donné depuis sept ans le moindre signe de vie, quoique, sur ces entrefaites, ils eussent embrassé eux-mêmes la religion chrétienne. Il est bien possible qu'un mariage de ce genre fût au-dessus de la portée de leur intelligence. Salvien et sa femme n'ont rien à se faire pardonner, et néanmoins cette lettre a pour but de demander pardon et d'amener une réconciliation. Composée dans un langage des plus touchants et respirant la plus affectueuse tendresse de l'épouse; écrite, en même temps, dans un style simple et pur, cette lettre est un monument précieux d'éloquence chrétienne : nous y trouvons encore une nouvelle preuve de l'éducation parfaite et du talent de Salvien (2).

1. Il ressort suffisamment du livre *De Gubernatione*, que Salvien connaissait par expérience la vie du monde.

2. Gennade, *l. c.* mentionne encore, parmi les ouvrages de Salvien qu'il a us, ceux qui suivent : *De virginitatis bono ad Marcellum Presbyterum libri III;* un commentaire de la dernière partie de l'*Ecclésiaste*, des Homélies et un Hexaméron, en vers (« in morem Graecorum a principio Genesis usque ad conditionem hominis composuit versu hexaëmeron librum unum »). En parlant des cinq livres *De praesenti judicio*, Gennade ajoute « Et pro eorum (sic) merito satisfactionis — d'après une autre leçon : Praemio satisfaciendo — ad Salonium episcopum librum unum. » Au lieu de « pro eorum », il faut lire apparemment « peccatorum » ?

CHAPITRE XVIII

S. VINCENT DE LERINS.

Cette distinction de la forme, que nous avons admirée dans Salvien, était un reste de l'antiquité classique et avait, encore au commencement de cette période, une patrie dans la Gaule, et surtout dans la Gaule méridionale, ainsi que nous le montre un autre auteur, par un écrit de la plus haute importance. C'est un traité de théologie populaire, lequel fut écrit sans doute grâce à des circonstances spéciales à cette époque ; il a néanmoins une si haute portée qu'on le consulte encore de nos jours. Nous avons nommé le *Commonitorium* du prêtre VINCENT DE LÉRINS (1). L'auteur était un moine du couvent de Lérins (*Lerinum*) dont il prit le nom et où il écrivit son ouvrage, en 434. Il le publia sous le pseudonyme de Peregrinus. Ce mémoire, dit l'auteur dès le début, a été composé d'abord pour son usage personnel et pour venir en aide à la faiblesse de sa mémoire : afin de se mettre en garde contre les artifices de nouveaux hérétiques, il voulait composer un recueil des sentences des « Saints Pères (2) »; il s'y sentait d'autant plus incliné que la tranquillité de la vie du cloître, qui faisait maintenant ses délices après les orages de la vie du siècle, l'invitait à se livrer à ce travail. Il se proposait de relire, de corriger et de compléter chaque jour ses esquisses : il tient à le dire pour le cas où, par hasard, son écrit viendrait à tomber en d'autres pieuses mains. On n'a pas peut-être suffisamment remarqué que toute son introduction, qui est loin de donner

1. V. plus haut p. 488, rem. 4; V. également *Vincentii Lerinensis commonitorium ed. et notis illustr.* E. Kluepfel, Vienne, 1809.

2. Ce procédé ne lui semblait pas de peu d'avantage : « Si ea quae fideliter a sanctis patribus accepi, litteris comprehendam, infirmitati certe propriae pernecessaria, quippe cum adsit in promptu unde imbecillitas memoriae meae adsidua lectione reparetur ». c. 1. Cf. avec cela la fin de ce chapitre et celle du ch. 29.

du relief à l'ouvrage, témoigne du caractère polémique actuel de ce livre, et prouve d'une manière certaine qu'il a été composé pour servir les intérêts du semipélagianisme contre l'augustinisme ; la publication avec un pseudonyme devrait au reste faire disparaître tous les doutes. L'ouvrage est également tout autre qu'on ne serait en droit de l'attendre d'après ce prologue (1). Vincent y donne une règle, méthodiquement développée, sur les marques servant de *criterium* à la foi catholique, afin de pouvoir la distinguer de la foi erronée des hérétiques. La règle de la Bible, dit-il, est loin de suffire à cette distinction, car la Bible donne lieu à des explications diverses, et les hérétiques eux-mêmes font appel à la Sainte Écriture. Celle-ci, pour être bien interprétée, a besoin de la règle de la tradition de l'Église catholique. En dehors de ce qui a été cru toujours, partout et par tous, il n'y a pas de vraie tradition catholique : *Universitas*, *Antiquitas*, *Consensio*, voilà les signes de la tradition catholique. L'auteur montre, après cela, en passant plusieurs hérésies en revue, comment il faut appliquer sa méthode dans un cas particulier; il défend sa règle de foi contre diverses objections et la base sur des textes de la Bible. Tel est le contenu du premier livre. Au livre deuxième, il applique sa méthode à un exemple particulier qu'il emprunte à une date peu reculée, je veux dire à la condamnation de Nestorius par le concile œcuménique d'Ephèse « lequel a été tenu il y a trois ans environ (2). » Cette condamnation

1. En effet, les extraits des Pères que saint Vincent avait recueillis pour soulager la faiblesse de sa mémoire, ne s'y trouvent pas, circonstance qu'on semble, quelque étrange que cela paraisse, n'avoir pas remarquée jusqu'à présent.

Nous ne saurions en effet prendre comme tels, ceux qu'il rapporte du concile d'Ephèse ; car ce n'est pas lui qui les a recueillis ; nous ne comprenons pas non plus sous ce nom quelques passages qu'il a puisés dans l'ouvrage des Pères pour montrer la valeur de la tradition. Je serais porté à croire que ce recueil des sentences des Pères, composé par saint Vincent, se trouvait dans la partie du deuxième livre, laquelle a été volée, si, dans la Récapitulation, il ne gardait pas là-dessus le plus profond silence. Il faut donc croire que saint Vincent, en publiant son livre, se sera décidé à laisser ce recueil de côté.

2. C. 29. D'après cela, on peut déterminer exactement la composition du livre.

est basée, en effet, sur les sentences de dix Pères de l'Église illustres, soit de l'Orient, soit de l'Occident, et ces sentences, tirées de leurs écrits, furent récitées devant le concile comme des déclarations de juges ou de témoins. Mais ce deuxième livre fut, en grande partie, volé à l'auteur, d'après le témoignage de Gennade, et cette partie contenait précisément, à ce qu'il semble, ces sentences ainsi que d'autres documents qu'ils avait recueillis sur le concile. Seule, la dernière partie resta conservée ; elle renferme une récapitulation de tout le contenu de l'ouvrage, et elle me paraît, en ce qui concerne le deuxième livre, avoir été agrandie par Vincent lui-même, après le vol ci-dessus mentionné (1). Cet écrit se distingue, du reste, par un style simple (2), clair et relativement correct, quoique la disposition laisse à désirer.

CHAPITRE XIX

ÉLOQUENCE DE LA CHAIRE. S. LEON. CAESARIUS.

L'éloquence de la chaire, à cette époque, est représentée de la façon la plus remarquable par un beau recueil de *sermons* du pape saint Léon (3). La postérité a donné à ce Pontife le sur-

1. C'est ainsi que s'explique, à mon avis, la façon de s'exprimer de Gennade quand il dit, au ch. 64 : « Cujus operis *quia* secundi libri maximam in schedulis partem a quibusdam furatam perdidit, recapitulato ejus paucis sermonibus sensu pristino, compegit et uno in libro edidit. » La marche du récit en certains endroits laisse voir, à mon sens, avec certitude, que cette récapitulation a été élargie après coup. Voilà pourquoi la récapitulation du contenu du deuxième livre est plus longue, plus détaillée que celle du premier livre.

2. Il dit lui-même, c 1, qu'il visait à un langage facile : *facilis communisque sermo*, et non un style pompeux, *ornatus et exactus*.

3. *S. Leonis M. opera, post Pasch. Quesnelli recensionem ad complures et praestantiss. mss. codd. ab illo consultos exacta, emend. et ineditis aucta etc.* curant. Petro et Hieronymo fratribus Balleriniis. 3 tom. Venise, 1753. in-fol. (Praeff.). Cf. plus haut p. 480, rem. 1 ; Arendt, *Leo der Grosse und seine Zeit.*, Mayence, 1835.

nom de *Grand*, à cause de sa puissante activité. Saint Léon occupa la chaire de St-Pierre, de 440 à 461. C'est à cette période qu'il faut faire remonter les sermons (*Sermones*) qui nous restent de lui (1), vu que c'est en sa qualité de pape qu'il les a prêchés. Parmi eux, il y en a environ cent d'authentiques : un certain nombre sont des sermons de carême ou prononcés pour des collectes ; d'autres, des sermons pour la Nativité, l'Epiphanie, la Passion ; il y en a quelques-uns pour le jour de Pâques, l'Ascension et la Pentecôte ; quelques-uns ont été prononcés le jour de son ordination et un enfin le jour de la fête des saints apôtres Pierre et Paul.

Sobres de détails, souvent même d'une concision étonnante, ces sermons se distinguent par la clarté de la disposition, ainsi que par la simplicité d'un style qui est, en général, facile à comprendre (2), relevé et d'une pureté étonnante pour cette époque. Il n'y faudrait chercher néanmoins ni la richesse de pensées ou la dialectique puissante de St Augustin, ni l'élan oratoire et le poli des sermons de saint Ambroise. Dans le dernier des sermons que j'ai nommés (*sermo* 82), saint Léon prend un essor qu'il n'a pas eu dans les autres ; là, il est porté par le sentiment de la puissance et de la grandeur de cette nouvelle Rome qu'il a vraiment fondée lui-même ; cet élan se remarque surtout quand il compare à l'ancienne Rome « cette ville sacerdotale et royale qui est devenue la tête du monde entier, parce qu'elle est le siège sacré de saint Pierre ; cette ville qui règne sur plus de peuples par la religion divine qu'elle ne le fait par la puissance terrestre. » Les sermons prononcés à son ordination sont également pénétrés de ce sentiment de la

1. Il ne nous en reste qu'une partie. On devrait trouver la chose toute naturelle, à considérer ceux qui nous ont été conservés et la manière dont ils nous sont parvenus ; mais, je dois faire expressément remarquer que Arendt, p. 418, suppose que nous possédons tous les sermons de saint Léon.

2. Cela ne veut pas dire le moins du monde que saint Léon manquait d'art oratoire ; au contraire, le récit est plutôt un fruit de cet art ; on y trouve bien également des artifices de rhétorique, mais ils sont loin d'être aussi nombreux que dans les autres orateurs, même dans les orateurs chrétiens de cette époque ; ils sont loin aussi d'être aussi criants que des savants modernes, Dupin surtout, ont bien voulu le prétendre ; ce dernier, dans les reproches qu'il fait à saint Léon, confond, parmi les artifices oratoires, ceux qui sont permis et ceux qui ne le sont pas.

hiérarchie. et cela leur donne une valeur historique : ils célèbrent aussi la primauté de saint Pierre. Au reste, les sermons de St Léon ne sont point de simples analyses raisonnées du texte de l'Évangile, comme le sont les anciens sermons ; on y trouve rarement aussi l'interprétation allégorique des anciens prédicateurs ; toujours, au contraire, la solennité spéciale qui leur a donné lieu leur prête un fond dogmatique et moral. Il ont pour but d'enseigner la vérité chrétienne et de la faire servir en même temps à l'amélioration des mœurs. S'ils ne sont pas marqués au coin du génie, du moins le sont-ils d'autant plus à celui du talent ; ils méritaient bien de servir de modèle aux temps à venir, et c'est à juste titre que la postérité les a tenus en grande estime.

Nous possédons également cent soixante-treize lettres signées du nom de saint Léon et écrites pendant son pontificat. Elles sont d'une nature tout à fait officielle, et, selon la remarque très juste de Arendt (1), elles sont plutôt sorties de la chancellerie de saint Léon, qu'elles ne sont tombées de sa plume. La pureté de la langue n'en est que plus remarquable : d'ailleurs, elles sont exemptes de tous les artifices de la rhétorique. Plusieurs d'entre elles contiennent des documents originaux d'une extrême importance, surtout pour l'histoire ecclésiastique. Malgré ces qualités, elles n'ont pas ici pour nous, à cause de leur caractère officiel, un intérêt suffisant pour que nous en analysions le contenu.

S. Césaire (2), élève du couvent de Lérins, diacre, et plus tard (502) évêque d'Arles, s'acquit, lui aussi, comme prédicateur, une grande réputation, surtout en Gaule. En qualité d'évêque, il déploya une activité extrême, dans le midi de la Gaule, en faveur du catholicisme. Il mourut à l'âge de soixante-treize ans, en 542. De modeste extraction, à ce qu'il semble, il se consacra surtout, en qualité de pasteur, aux

1. *Op. c.*, p. 421, où il fait des réserves également au point de vue critique.
2. Ses sermons se trouvent surtout parmi ceux de saint Augustin qui ne sont pas authentiques ; ensuite : *S. Caesarii Homiliae XIV.* Steph. Balusius prim. ed. notisque illustr. Paris, 1659 (tous ne paraissent pas authentiques) ; *Histoire littéraire de la France*, tome III, p. 190 sq. ; Ampère, *Histoire litt.*, tome II, p. 203 sq.

basses classes du peuple; dans ses sermons, il eut des égards tout particuliers pour les illettrés, comme il le dit expressément lui-même dans l'un d'eux. La tendance morale qui domine dans ses sermons, et la narration elle-même cadrent à merveille avec cette déclaration; ayant spécialemeut en vue les ignorants, S. Césaire, dans plusieurs de ses sermons, rend son récit extrêmement clair au moyen d'images qu'il emprunte à la nature et à la vie commune, sans renoncer complètement, il est vrai, à l'interprétation allégorique de la Bible. Simplicité, clarté, pureté relative d'expression, voilà ce qui distingue les sermons de saint Césaire d'Arles. Cet évêque a, en même temps, puissamment contribué au développement du culte ainsi que de la vie monastique, spécialement parmi les femmes, par son livre *Regula ad virgines*, la plus ancienne *Règle* que l'on connaisse pour les couvents de filles. Il la composa pour une communauté de femmes qu'il fonda lui-même en 513 et dont sa sœur Caesaria fut la première supérieure. Cette Règle, qui faisait aux religieuses un devoir de copier des livres, continua de se répandre au loin pendant bien longtemps.

CHAPITRE XX

PHILOSOPHIE. CLAUDIEN MAMERT.

A cette époque, et au v[e] siècle, la spéculation chrétienne est au moins représentée par un ouvrage important pour ce temps-là et également digne de remarque au point de vue du style : c'est l'écrit, autrefois si célèbre, de CLAUDIEN MAMERT (1), *De statu animae*. L'auteur comptait parmi les meilleurs amis de Sidoine Apollinaire, auquel il dédia son livre. C'est grâce à Sidoine que nous possédons des rensei-

1. *Claudiani Ecdicii Mamerti De statu animae libri III*. Gasp. Barthius ed. Zwickau, 1655; Ritter, *Geschichte der Philosophie*. Vol. VI; Guizot, *Histoire de la civilis. en France*, 6e *leç.*; A. Germain, *De Mamerti Claudiani scriptis et philosophia* (Thèse de Doct., 1840).

gnements exacts sur Claudien(1). Formé à l'école de la littérature classique de la Grèce et de Rome, non moins qu'à celle de la littérature chrétienne; occupé dans sa jeunesse, en qualité de moine, de travaux scientifiques, Claudien eut non seulement un savoir très étendu, mais il prit goût à la spéculation et se forma à la dialectique; il devint, par là, le conseiller de ses amis dans toutes les questions scientifiques, et le guide de leurs discussions. Plus tard, prêtre de l'Église de Vienne, dont son frère était évêque et dont il devint le bras droit, il dirigeait lui-même la liturgie et le chant ecclésiastique. Partout, en un mot, il mit au service du christianisme son éducation classique. Il mourut vers 474, quatre ans environ après la publication de son ouvrage philosophique.

Ce livre devait sa naissance à une petite brochure de Faustus, évêque de Riez; elle avait paru sans nom d'auteur et sous la forme d'une lettre qui nous a été conservée, du moins en grande partie. Faustus y affirmait et cherchait à y prouver que l'âme est corporelle comme tout ce qui a été créé. C'est pour réfuter l'évêque que Claudien composa son ouvrage; son écrit, sans perdre de vue la brochure de Faustus, a une marche tout indépendante. Cependant, quelques courtes remarques de Faustus donnent lieu à de longues explications, quoique Claudien revendique pour son travail la liberté d'un écrit polémique de circonstance et ne veuille faire qu'une esquisse, au lieu d'un ouvrage développé (2). Son travail comprend trois livres. Le premier expose déjà tous les arguments principaux : après avoir prouvé l'impassibilité de Dieu, l'auteur démontre que l'âme doit être incorporelle, parce qu'elle a été créée à l'image de Dieu; afin que le monde fût bien complet, Dieu devait nécessairement créer des êtres incorporels; mais l'âme n'est pas l'égale de Dieu ; elle ne fait que lui ressembler. Un autre argument principal de l'incorporalité de

1. V. surtout *Ep.* 11 du IV[e] livre des *Lettres* de Sidoine; elle contient un *Elogium* de Claudien après sa mort et une *Naenia* en son honneur. Cf. Gennade, *l. c.*, *c.* 83.

2. V. la dédicace et la fin de l'ouvrage; V. surtout, dans la dédicace, le passage suivant : « Scripsi igitur pauca haec veluti quaedam rationum semina, » etc.

l'âme consiste dans la propriété qu'elle a de n'occuper aucune place. Claudien s'y appesantit d'autant plus longuement que son adversaire faisait de l'opinion contraire l'échafaudage de toute son argumentation. Un autre argument enfin consistait en ce que l'âme n'a pas de quantité, tandis que la qualité, au contraire, est une de ses propriétés : c'est par là qu'elle se distingue de Dieu, lequel n'est pas soumis à cette *catégorie* (1).

Tels sont les arguments principaux de cet écrit purement philosophique et dont il n'entre pas dans notre plan de donner une analyse plus détaillée. Pour appuyer ses preuves, l'auteur, dans le deuxième livre, appelle à son aide les autorités, les anciens philosophes, surtout ceux de la Grèce, et en seconde ligne ceux de Rome (c. 8) ; à cette occasion, il examine jusqu'à quel point il saurait être question pour l'âme, ainsi que pour tout ce qui est sorti des mains du Créateur, (d'après le livre de la *Sag.*, c. 11, v. 21) de mesure, de nombre et de poids ; il fait appel ensuite aux Pères de l'Église (c. 9), à la Bible et, en particulier, à l'apôtre saint Paul, dont il raconte d'une façon très détaillée le ravissement jusque dans le troisième ciel (c. 12).

Dans le livre troisième, l'auteur réfute encore divers arguments mis en avant, par Faustus ou par d'autres, contre l'incorporalité de l'âme ; il confirme en même temps les arguments qu'il a déjà produits auparavant et qu'il récapitule à la fin de l'ouvrage. C'est précisément cette récapitulation qui nous montre clairement, selon la remarque judicieuse de Ritter (p. 569) « l'allure embarrassée avec laquelle Claudien développe ses idées », et c'est elle aussi qui nous montre, ajouterons-nous à notre tour, si on la compare à l'ouvrage lui-même, le défaut de disposition systématique dans la matière ; l'analyse rapide que nous en avons donnée a déjà montré du reste ce plan défectueux. L'auteur le sentait bien lui-même, ainsi que nous l'avons dit. Et malgré cela, cet ouvrage a des qualités qui ne sont pas à dédaigner pour cette époque : il témoigne non seulement d'une érudition et d'un esprit de dialectique

1. *Catégorie* est le terme technique dans Aristote (*Note des Trad.*).

rares en ce temps-là, mais encore d'une liberté et d'une indépendance de pensée qui méritent tout éloge. Ces qualités se révèlent encore dans la hardiesse avec laquelle Claudien puise ses expressions dans le lexique de l'antiquité très reculée et dans celui de son époque, tout en renonçant, il est vrai, à l'élégance du style. Avant tout, c'est le fond lui-même qui lui importe le plus; pour lui, la forme n'est que peu de chose; la pompe oratoire, l'amour de la phrase, il les renie, si bien qu'il en imposait par là à son ami Sidoine, lequel visait précisément à la rhétorique (1). A cette qualité si rare à cette époque, ajoutez que, fréquemment, la narration va rapidement à son but au moyen de phrases courtes et sans réplique; c'est là un procédé qui nous rappelle les dialogues de son maître, saint Augustin. On ne saurait méconnaître, en effet, que ce Père ne lui ait tout d'abord servi de maître et de modèle.

CHAPITRE XXI

FULGENTIUS. MARTIUS CAPELLA.

Nous abordons maintenant une variété littéraire, mélange curieux où les écrivains s'occupent de spéculations mystiques pleines de bizarreries; on dirait une plante grandie sur le sol païen et qui vient prendre racine sur le sol chrétien. Ce genre littéraire fait son apparition, à cette époque, dans deux ouvrages de Fabius Planciades Fulgentius (2) et exerce une grande in-

1. Voici l'aveu de Sidoine (*Epp.* l. IV. ep. 3) : « Denique et quondam, nec injuria, haec principalis facundia computabatur, cui paucis multa cohibenti curae fuit causam potius implere, quam paginam. » Il avait déjà dit auparavant : « Nova ibi verba, quia vetusta; quibusque collatus merito etiam antiquarum literarum stylus antiquaretur; quodque pretiosius, tota illa dictio sic caesuratim succincta quod profluens : quam rebus amplam strictamque sententiis sentias plus docere, quam dicere. »

2. *Mythographorum latinorum tomus II, complectens Fabii Planciadis Fulgentii Mythologias, Continentiam Virgilianam et libellum de prisco sermone etc.* (Ed. Muncker). Amsterdam, 1681; *Liber absque litteris de aetatibus mundi et hominis auct. F. Cl. Gord. Fulgentio eruit a mss. codd.* J. Hommey *et not. illustr.* Paris, 1694; Zink, *der Mytholog Fulgentius*,

fluence dans le domaine de l'histoire littéraire. C'est l'explication allégorique de la mythologie antique, soit générale, soit particulière, dans les mythes des épopées nationales. Elle prit naissance chez les philosophes grecs, notamment les stoïciens, qui cherchaient par ce moyen à concilier leur système scientifique avec la croyance du peuple en s'efforçant de découvrir dans les dieux et dans les récits qu'on faisait sur leur compte des idées physico-philosophiques et morales (le λόγος φυσικὸς, la *physica ratio*) que recouvrait une enveloppe figurée (1). Cette explication reposait surtout sur les poèmes d'Homère et d'Hésiode. Ce genre d'explication allégorique passa dans la littérature romaine avec le stoïcisme lui-même. Varron l'adopta. Les apologistes chrétiens, nous l'avons vu, le combattirent comme un moyen de défense de la religion païenne, mais ils l'acceptèrent encore en partie pour appuyer leur explication evhéméristique des mythes. Fulgence va l'employer à son tour pour le faire servir à l'éducation grammaticale des chrétiens; la base de ce système ne formait-elle pas, dans Rome chrétienne elle-même, un des éléments pour l'étude des poètes classiques et en particulier de Virgile? Fulgence était, sans contredit, un grammairien de profession; d'après les conjectures les plus probables, il exerça sa profession à Carthage et écrivit dans les vingt dernières années du v[e] siècle (2). Parmi ses ouvrages, deux rentrent dans le cadre de

ein Beitrag. zur röm. Literaturgesch. u. zur Grammatik des afrikan Lateins. Wurzbourg, 1867, in-4; Reifferscheid, *Mittheilungen aus Handschr. II im Rhein. Museum.* N. F. Vol. 23. 1868; Jungmann, *Quaestionum Fulgentiarum capita* III in Ritschls *Acta soc. philol. Lips*, t. I, Leipzig, 1870.

1. Zeller, *Philos. der Griechen,* III, 1, *p.* 301. L'auteur y montre en détail ce procédé des stoïciens.

2. Bien des circonstances plaident en faveur de son origine africaine. V., en général, là-dessus, Zincke, p. 419. Ce qui pourrait donner quelque poids à cette opinion, c'est que nous connaissons deux autres écrivains qui portaient le même nom et qui écrivirent des ouvrages théologiques : l'un était même contemporain de notre Fulgence, d'après notre calcul, et l'autre vécut peu de temps après lui : or, tous deux étaient Africains, ainsi que Marcianus Capella, dont la tournure d'esprit a tant de traits de parenté avec celle de Fulgence. On peut dire également en faveur de son origine africaine que l'auteur du « Liber absque litteris » (v. la rem. suivante) se fait connaître comme africain, dans la préface. Quant à ce qui concerne l'époque de la

cette étude : les trois livres de mythologie (*Mythologiarum*), et celui qui a pour titre *Virgiliana Continentia* (1).

La mythologie, adressée à un prêtre, Catus, débute par un songe ; l'auteur rappelle en cela le *Somnium Scipionis* de Cicéron. Par suite d'invasions fréquentes de la part des ennemis, il resta longtemps enfermé dans sa maison de campagne ; lorsque enfin l'apparition du roi ramena la sécurité si désirée, il quitta sa villa, pour courir la campagne. Étendu à l'ombre d'un arbre et invité par le concert des oiseaux à composer des vers, il invoque les Muses dans un chant. Elles s'empressent d'accourir (2) ; Calliope, qui l'aime, le salue tendrement et il

composition des *Mythologies*, Zinck adopte le règne de Hunéric et spécialement la dernière année de ce règne, car si la famine dont il parle d'après un passage de Victor Vitensis arriva sous Hunéric, on ne saurait, d'après le récit de cet auteur, la placer avant l'année 484 (v. plus haut p. 485). On pourrait également reporter cette composition au règne de Gonthamond (484-496), successeur de Hunéric. Le premier orage de la persécution contre les catholiques était assurément passé, lorsque Fulgence écrivit ses livres ; quant au danger qu'il courait alors de la part des barbares, à cause de son activité littéraire et dont il est question dans plusieurs passages de ses œuvres (v. Zinck, p. 10), on peut prétendre que ce qu'il en dit s'applique à merveille au règne de Gonthamond ; celui-ci fit essuyer à Dracontius (v. plus haut, p. 409) une de ces persécutions à laquelle Fulgence fait peut-être ici allusion. La glose d'un vieux mss. elle-même à l'endroit de l'empereur Zénon montre bien qu'une tradition a fait remonter à cette époque les œuvres de Fulgence. — Jungmann (*Die Zeit des Fulgentius* dans *Rhein. Museum*, neue Folge XXXII, p. 564 sq.) adopte, au contraire, comme date de composition, le commencement du règne de Hilderic et appuie sa manière de voir sur des arguments qui ne manquent pas de valeur.

1. Nous avons encore de lui un écrit sur la grammaire : *Expositio sermonum antiquorum*. Dans son livre *Virg. Contin.*, Fulgence parle aussi d'un *liber physiologus* (« quem nuper edidimus de medicinalibus causis et septenario ac de novenario numero, omnem arithmeticae artis digessimus rationem ») dans lequel, entre autres choses, il aurait expliqué le sens mystique du nombre *sept*. Dans sa mythologie, il fait allusion à la composition de poèmes et de satires. Nous avons de lui encore, si les apparences ne sont pas mensongères (c'est Reifferscheid et Jungmann qui l'ont prouvé), un ouvrage intitulé : *Liber absque litteris de aetatibus mundi et hominis*, jeu de grammaire dans lequel dans chaque section marque, d'après l'ordre naturel, une lettre de l'alphabet ; il ne nous en reste plus que quatorze. Le contenu en est emprunté à l'histoire universelle, à l'histoire biblique d'abord et en second lieu à celle des païens. Vu que le fond était tout à fait secondaire pour l'auteur, le livre n'offre aucun intérêt pour l'histoire de la littérature.

2. Il faut apparemment lire dans ce passage « *ter* ternae virgines », selon la correction de Barth.

entame avec elle une conversation dans laquelle il lui explique la tendance de l'ouvrage mythologique qu'il est occupé à écrire. Ce ne sont point les mythes, en tant que mythes, qu'il veut exposer; c'est la vérité qui se cache sous leur vaine enveloppe qu'il cherche à révéler; c'est leur signification mystique qu'il prétend connaître (1). Calliope remarque qu'il ne s'agit pas ici du jeu de la poésie; c'est la Philosophie, c'est Uranie qui doivent aider l'auteur dans la composition de cet ouvrage. Puisse néanmoins sa Satire venir charmer ses loisirs. Ici la scène change. L'auteur repose dans sa chambre à coucher : voilà qu'il a une nouvelle vision. Calliope apparaît de rechef, précédée d'une jeune vierge folâtre et espiègle, la Satire apparemment, avec deux auxiliaires qu'elle lui a promis, à ses côtés : l'une, vêtue avec pompe, est Uranie ; l'autre, une femme aux cheveux blancs et au visage ridé, est la Philosophie. Tu n'as qu'à ouvrir l'esprit et les oreilles pour recevoir leurs ordres, dit Calliope à l'auteur. « C'est maintenant, continue-t-elle, que nous voulons révéler d'abord la nature des dieux et dire d'où provient, pour les esprits faibles, ce fléau de méchante crédulité. » Là-dessus, suit une petite histoire, racontée à coup sûr par Calliope elle-même, et empruntée au Lacédémonien Diophante, histoire qui doit montrer l'origine du culte des images en général : la religion païenne n'est aussi pour Fulgence qu'une idolâtrie. On parle ensuite de Saturne, dont les *virilia* coupés et jetés à la mer donnèrent naissance à Vénus. « Voyons, y est-il dit, ce que la Philosophie pense de cette histoire. » Provoquée, la Philosophie donne l'explication désirée.

A partir de là, il n'est plus question, dans tout le corps de l'ouvrage, de ces personnages mythologiques ; même en terminant, l'auteur ne leur consacrera pas le moindre souvenir. Il est donc manifeste qu'il continue de parler en son nom. Ce procédé irréfléchi et arbitraire, qui se manifeste ici, se montre encore dans le désordre de la disposition des matières (2) après

1. « Mutatas itaque vanitates manifestare cupimus, non manifesta mutando fuscamus... quid mysticum in his sapere debeat cerebrum, agnoscamus. »

2. Quoique cependant on remarque en plusieurs cas, ainsi que le dit Zinck p. 23, une certaine association d'idées qui explique les transitions ; mais ce procédé est complètement arbitraire.

que l'auteur a traité des quatre fils de Saturne, Jupiter, Junon, Neptune et Pluton, dans lesquels il voit les quatre éléments.

Pour son récit, voilà de quelle manière procède ordinairement Fulgence : il commence par rappeler brièvement les divinités et leurs attributs, ou bien encore les récits mythologiques, et il leur donne seulement un souvenir; il fournit ensuite l'explication des mythes, ce qui est tout pour lui. Ici, il suit la méthode des stoïciens, et celle des néo-platoniciens, leurs successeurs et imitateurs; comme ces derniers, il trouve généralement cette explication, à l'aide d'une étymologie (1); mais, la plupart du temps, cette étymologie est absurde, et, en règle générale, elle est tirée des œuvres des philosophes mentionnés.

Il suit de là que, dans son entier, l'ouvrage paraît n'être qu'une compilation abrégée, et sans ordre, de l'explication stoïco-néo-platonicienne des mythes, puisée dans les écrits des scoliastes grecs et romains de toute nuance. Il n'y a, propres à Fulgence, que quelques explications dans le sens chrétien. C'est ainsi que çà et là, par exemple, il cite des passages de la Bible à côté des sentences des philosophes de l'antiquité; la moralité de l'allégorie reçoit ainsi une teinte chrétienne par rapport au temps présent. Témoin ce qu'il voit dans le jugement de Pâris (l. II, c. 1) : les trois déesses représentent, Minerve, la vie contemplative; Junon, la vie active; Vénus, la vie des sens; or, la vie contemplative est celle des ecclésiastiques et des moines, comme elle était autrefois celle des philosophes; David l'annonce déjà en ces termes (*Ps.* I, v. 1) : *Beatus vir qui non abiit in consilio impiorum, et in via peccatorum non stetit, et in cathedra pestilentiae non sedit.* C'est ainsi également que, dans l'explication du mythe d'Hercule et d'Omphale (l. II, c. 5), il dit que la femme est la plus grande tentation du monde et qu'elle ne signifie que péché. Omphale est la sensualité, car, en grec, ὀμφαλὸς veut dire nombril; or,

1. C'est ainsi que 'Αθήνη égale ἀθάνατος παρθένος « immortalis virgo; » 'Ηρακλῆς est ἡρώων κλέος. » « Alcaei nepos dicitur » : ἀλκὴ « enim graece praesumptio interpretatur; nam et Alcmenam matrem habet, quasi Almera, quod graece salsum dicitur, » et il fait rapporter cela au sel de sa sagesse.

pour la femme, c'est dans le nombril qu'est la sensualité, ainsi que le dit la Bible » (1).

Le deuxième ouvrage de Fulgence est moins considérable que celui dont nous venons de parler; il lui est postérieur et ne forme en quelque sorte qu'un appendice. C'est un essai d'explication allégorique de l'Enéide de Virgile, semblable à celui que les stoïciens avaient donné sur les poésies d'Homère. Cet ouvrage est adressé au même ecclésiastique que la *Mythologie* (2). Après avoir expliqué brièvement la signification mystique de chaque Églogue et des livres des Géorgiques, explication qui, longuement développée, offrirait des dangers pour son époque, Fulgence compose cinq hexamètres pour invoquer les muses de Virgile. Mais voilà que le vieux poète lui-même lui apparaît, afin de lui expliquer le sens caché de son épopée. Fulgence ne veut connaître que ce qui est nécessaire pour enseigner la grammaire (3). Virgile lui dit donc que, dans ses douze livres de l'Énéide, il a montré l'état complet de la vie humaine. C'est ce qu'il prouve ensuite, en passant en revue son ouvrage. Son élève l'écoute avec une attention anxieuse et l'interrompt de temps à autre par des remarques qu'il lui soumet, et des questions qu'il lui adresse. Virgile s'appesantit plus longuement sur le premier et sur le sixième livres (descente aux Enfers); il ne fait que donner le contenu des autres, se contentant même, pour les derniers, de les traiter en bloc. Ici, comme dans le premier ouvrage, nous chercherions en vain une conclusion proprement dite. Le premier vers fait pressentir déjà dans les mots *arma*, *vir*, *primus*, la signification mystique de tout l'ouvrage, comme le poète annonce lui-même le sujet de son poème dans les premiers vers. Ces trois mots indiquent les trois degrés de la vie humaine : posséder, gouverner, orner, ou bien nature, doc-

1. « Non est praecisus umbilicus tuus (*Ezech.*, XVI, 4) quasi diceret (lex divina) non est peccatum tuum amputatum. Nam et matrix illic catenata constringitur : unde et epomphalia eodem loco firmandis foetibus opponuntur. »

2. Jungmann l'a démontré avec certitude, *Op. c.*, p. 18.

3. « Sed tantum illa quaerimus levia, quae mensualibus stipendiis grammatici distrahunt puerilibus auscultatibus. »

trine, bonheur ; car, *arma*, *id est virtus*, se rapporte à *substantia corparalis; vir*, *id est sapientia*, correspond à *substantia sensualis; primus*, *id est princeps*, est la même chose que *substantia ornans*. Le naufrage d'Enée signifie la naissance qui n'a lieu qu'au milieu de dangers : c'est Junon qui préside à la naissance, elle en est la déesse; elle envoie Eole; mais Eole est, en grec, « *quasi Aeonolus*, » c'est-à-dire ruine du monde, etc. C'est donc ainsi que le premier livre symbolise la naissance de l'homme et la première enfance. Fulgence continue son explication, dans ce style, avec de plus ou moins longs détails. Au sixième livre, par exemple, Enée en pénétrant dans le temple d'Apollon et en cueillant le rameau d'or, entre en possession de la science symbolisée par ce rameau; armé de cette tige précieuse, il descend aux Enfers, c'est-à-dire dans les secrets de la sagesse; auparavant cependant il a dû enterrer Misenus, c'est-à-dire l'amour de la gloire, comme il l'explique par l'étymologie du nom (1). Le procédé de Fulgence est, on le voit dans ce livre, tel que nous l'avons trouvé dans la *mythologie;* ici également il se rencontre plusieurs passages chrétiens enclavés dans les remarques de l'auteur (2), car Virgile lui-même se donne expressément pour un païen (3). Les deux ouvrages sont écrits dans le même style boursoufflé, maniéré, et singulièrement incorrect : ces défauts s'accusent en particulier dans les introductions.

Cette manière de traiter les mythes et l'épopée mythique devait d'autant mieux agréer aux cercles chrétiens qui cultivaient encore l'étude des lettres antiques; elle devait paraître d'autant favorable à l'enseignement des grammairiens chrétiens, que, depuis bien longtemps, nous l'avons vu, on l'avait appliquée à la Bible, même du haut de la chaire, et que, d'autre part, la forme de l'allégorie avait pris possession de la poésie chrétienne, dès ses débuts, comme d'un domaine qui

1 « Misio (le fait-il venir de μισέω ?) enim graece obruo dicitur; αἶνος vero laus vocatur. Ergo nisi vanae laudis pompam obrueris, nunquam secreta sapientiae penetrabis. »

2. Comme p. 144, 146, 161.

3. Ainsi, p. 162, Virgile dit : « Si inter tantas stoicas veritates etiam aliquid epicureum non disipuissem, paganus non essem. »

lui appartenait. C'était là le seul moyen de sauver la mythologie et de la transmettre au moyen âge ; dès les débuts de la Renaissance même, c'est sous ce manteau que nous la voyons reparaître, ainsi que le montre l'ouvrage mythologique de Boccace.

Quant à la forme spéciale de ses ouvrages, et notamment du premier, Fulgence, qui manquait d'originalité, se rattache à des ouvrages antérieurs et surtout à celui d'un de ses compatriotes, lequel appartient aux vingt premières années de ce même siècle (1); il semble avoir trouvé son genre dans cette œuvre où l'on voit la mythologie non seulement se mêler à l'allégorie, mais prendre elle-même un caractère allégorique ; je parle ici de l'encyclopédie des sept arts libéraux du néoplatonicien MARTIANUS CAPELLA (2), encyclopédie qui parut sous le titre de *Mariage de la Philologie et de Mercure.*

Martianus n'était sans doute pas chrétien ; son œuvre ne rentre pas par conséquent dans le cadre de notre étude : néanmoins je veux lui consacrer quelques lignes, à cause de l'influence considérable qu'il a exercée sur la culture non seulement scientifique, mais même esthétique du moyen âge. Ce sont surtout ses allégories qui ont contribué à obtenir ce résultat, comme ce sont elles aussi qui jettent comme un voile sur le paganisme de l'auteur. Son ouvrage fut longtemps au moyen âge une des bases principales, et souvent même l'unique base de l'enseignement scolaire. Formé de neuf livres, il est composé dans la forme de la satire ménippée ; mais la prose y occupe une plus large place. Les deux premiers livres sont entièrement consacrés au mythe et à l'allégorie, et voici, en substance, la fable que l'auteur raconte à son fils. Mercure (3),

1. En adoptant, comme je le fais, la manière de voir de Lucien Müller et en prenant l'espace de 410 à 427 comme époque de la composition de l'ouvrage de Capella.

2. *Mart. Minei Felicis Capellae De nuptiis Philologiae et Mercurii et de septem artibus liberalibus libri IX ad cod. mss. fidem cum notis Vulcanii* etc. et commentario perpetuo ed. U. F. Kopp., Francfort s. le M., 1836, in-4 ; *Mart. Capella Fr. Eyssenhardt recens.*, Leipzig, 1866 ; article de Jacobs dans l'*Encyclopédie* de Ersch et Gruber, 1re sect., vol. XV.

3. Hermes est, d'après Plotin, la forme intelligible, le λόγος. v. Zeller III, 2, p. 561. De là, le mariage de la Philologie (φιλειν-λόγον) avec lui.

veut se marier. Après avoir soupiré en vain pour Sophia, Mantice et Psyché qui le refusent, Virtus lui conseille de s'adresser à Apollon : celui-ci lui propose (l. I, 22) la Philologie, la plus savante fille de la famille antique ; c'est une amie du Parnasse et qui connaît les mystères des Enfers aussi bien que la volonté de Jupiter, et la profondeur de l'Océan tout autant que le royaume des astres : en un mot, elle est la science encyclopédique. Mercure accepte la proposition, et la Vertu en est ravie. Tous trois donc, accompagnés des Muses et au milieu de la musique des sphères, ils s'acheminent à travers le ciel et pénètrent dans le palais de Jupiter qu'ils trouvent auprès de son épouse. Apollon lui expose les vœux de Mercure. Jupiter faisant difficulté de s'y rendre, Pallas propose de réunir en conseil « les dieux déjà mariés et les déesses vénérables par leur âge » (*et dearum grandaevas*), et de soumettre cette affaire à leur décision (l. I, 4). L'auteur fait ici le tableau de cette assemblée des dieux, parmi lesquels se trouvent également plusieurs personnages purement allégoriques de la mythologie romaine postérieure, comme : Valitudo, Verisfructus, Celeritas, tandis que Discordia et Seditio s'en voient refuser l'entrée. Sur la proposition de Jupiter, l'assemblée décide en faveur de Mercure ; mais il faut que la fiancée soit élevée au rang des dieux ; ce privilège sera du reste désormais accordé aux mortels qui auront fait des actions d'éclat. La Philosophie doit annoncer au monde la décision de ce sénat suprême, décision qu'on a gravée sur des tables d'airain.

Tel est le fond du premier livre. Dans le deuxième, nous voyons apparaître la fiancée, qui manifeste des craintes au sujet de son union avec un dieu, malgré le grand amour qu'elle a pour lui ; mais après un long calcul, elle reconnaît, par les nombres qui forment son nom et celui de son fiancé, que ce mariage est très convenable pour elle. La mère Phronésis s'occupe de sa toilette pour la cérémonie, et lui ceint sa propre ceinture. Les Muses chantent en son honneur ; quatre femmes vénérables, les quatre Vertus cardinales (l. II, 127), viennent la saluer. Les trois Grâces s'approchent à leur tour : l'une la baise au front, l'autre sur la bouche, et la troisième

sur la poitrine afin de donner de la grâce à ses regards, à sa langue, à son cœur (*animus*). Athanasia, fille de l'Apothéose, apparaît ensuite pour accompagner la Philologie dans le ciel. Mais celle-ci doit d'abord, sur l'ordre d'Athanasia, se décharger d'un faix qui grossit démesurément sa poitrine. Elle se résigne, quoique avec peine, à laisser une grande quantité de livres, que recueillent des jeunes filles (1), aidées elles-mêmes par les Muses Uranie et Calliope. Après avoir ensuite vidé la coupe de l'immortalité que lui présente l'Apothéose, la fiancée monte au ciel sur une chaise à porteur : elle rencontre tout d'abord Juno Pronuba, à qui elle fait un sacrifice et adresse une prière. Celle-ci se charge maintenant de sa conduite et lui fait faire connaissance avec les régions de l'air et ses habitants (l. II, 150 sq.). Après avoir parcouru le cercle des planètes, la fiancée arrive enfin dans la voie lactée où se trouve le palais de Jupiter; assis au milieu des dieux, il attend les deux fiancés (l. II, 209). D'abord apparaît Mercure, et on le fait asseoir près de Pallas; puis, vient à son tour la fiancée, qui, dans sa modestie, prend place à côte des Muses. Sa mère exige enfin qu'on donne lecture de la loi Poppaea (2) et qu'on remette la corbeille de la mariée. Voilà que Phébus se lève pour présenter en particulier les jeunes filles, qui sont au service de son frère et qui font précisément partie de cette corbeille de noces. Ce sont les sept Arts libéraux; ils paraissent, à tour derôle, dans les sept livres suivants de l'ouvrage et dont chacun est consacré à l'un des arts : leur ordre est exactement celui qu'ils occuperont plus tard dans le *trivium* et le *quadrivium* : 1. Grammaire; 2, Dialectique; 3, Rhétorique; 4, Géométrie; 5, Arithmétique; 6, Astronomie; 7, Harmonie (c'est-à-dire Musique).

Après avoir donné chaque fois une description de tout l'extérieur, c'est-à-dire de la physionomie de l'expression, du vêtement et des instruments, l'auteur trace un tableau symbolique et allégorique de l'art particulier; les jeunes vierges de Mercure exposent ensuite elles-mêmes une idée sommaire

1. L. II, 135. Le style allégorique ne s'embarrasse guère du manque de goût le plus complet; cela avait lieu aussi au moyen âge.

2. En tant qu'elle défend l'aliénation de la dot.

de leur science, sous forme de chapitres et sur un ton extrêmement sec. Ici l'auteur procède en comptant d'une manière tout à fait arbitraire; tantôt il est sobre de détails; tantôt il les prodigue; tantôt même il omet des parties tout entières de ces arts. Il conserve cependant, en tout l'ouvrage, le cadre de son récit : non seulement le public, composé par les dieux, provoque les Arts à prendre la parole, mais il les invite même au silence; on voit aussi certains de ces auditeurs célestes se donner le plaisir de faire leurs observations après la leçon, et d'exprimer en termes plus ou moins vifs l'ennui qu'ils ont éprouvé; bref, chacun tâche de placer son mot. A cause de l'heure avancée, la Médecine et l'Architecture se voient refuser la parole. La nuit est presque venue, lorsque l'Harmonie vient la dernière faire son discours; dès qu'elle a fini, elle accompagne la fiancée dans la chambre nuptiale, en chantant une berceuse. Il ne reste plus enfin à l'auteur qu'à prendre, dans quelques vers, congé de ses lecteurs. — Telle est la composition de cet ouvrage, qui, par son agencement, plaisait tant au moyen âge et dans lequel l'imagination la plus bizarre s'alliait à l'esprit le plus aride.

CHAPITRE XXII

BOETIUS.

Cette tendance encyclopédique de l'esprit du temps, d'où est sorti l'ouvrage de Martianus Capella, a ses deux représentants les plus extraordinaires à la fin de cette époque. Ce sont deux hommes remarquables, les plus illustres maîtres du moyen âge qui commence, et dont la puissante influence s'étend aux siècles à venir : j'ai nommé Boèce et Cassiodore. Ces deux Dioscures rappellent l'impression qu'on éprouve en face d'une tête de Janus; la face de l'un est tournée vers l'antiquité qui disparaît, et celle de l'autre vers le moyen âge qui commence; tous deux, ils sont appelés, quoique d'une manière

différente, à sauver, en grande partie du moins, la culture scientifique d'un passé plein de grandeur, en la mettant à l'abri des orages qui grondent déjà à l'horizon et qui détruisirent de fond en comble la civilisation antique.

Anicius Manlius Severinus Boetius (1), qui descendait de l'illustre famille des Anicii, chrétienne depuis longtemps, naquit à Rome en 480. Orphelin de bonne heure, il reçut néanmoins une éducation excellente, et s'appropria surtout, à un degré éminent, la science de la Grèce. Cependant, ce « dernier Romain » n'était pas seulement un savant confiné dans son cabinet d'étude. Marié avec la fille du consul Q. Aurelius Anicius Symmachus (2), il obtint lui-même de bonne heure (en 510) le consulat ; il jouit, auprès de Théodoric, d'une considération particulière et fut l'ami des hommes les plus illustres de son temps, tels que Cassiodore et Ennodius. Son érudition était extraordinaire, universelle; son éloquence excitait de concert l'admiration des contemporains, et le recommandait d'autant plus au roi des Goths, qu'il pouvait tirer parti encore des connaissances pratiques de Boèce : il lui confia, en effet, le soin de mettre de l'ordre dans le système monétaire (3); il lui fit procurer une clepsydre et un cadran solaire, que Théodoric donna en cadeaux au roi des Burgondes, et, dans une autre circonstance, il lui laissa le soin de choisir les citharèdes qu'il voulait envoyer au roi des Francs (4). Malgré la faveur

1. *A. M. T. S. Boëtii De institutione aritimetica libri II, De institutione musica libri V; accedit Geometria quae fertur Boëtii. E. libr. mss. ed.* G. Friedlein, Leipzig, 1867 ; — *De consolatione philosophiae libri V ad optim. libr. mss. nondum collator. fid. recens. et prolegg. instrux.* Th. Obbarius, Iena, 1843 ; — *Boëtii Philosophiae consolationis libri V, accedunt ejusdem atque incertorum opusc. sacra, recens.* R. Peiper, Leipzig, 1871. (Prolegg.); — Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande.* Vol. I, p. 679 sq. ; — Stahr, *Aristoteles bei den Roemern.* Leipzig, 1834 ; — O. Paul, *Boëtius und die griechische Harmonik.* Leipzig, 1872 ; — Ritter, *Geschichte der Philosophie,* vol. VI, p. 580 sq. : — Zeller, *Philos. der Griechen.* Vol. III, 2 part., p. 766 sq.; — Nitzsch, *Das system des Boëthius und die ihm zugeschriebenen theolog. Schriften.* Berlin, 1860; — Usener, *Anecdoton Holderi, Beitrag zur geschichte Roms in ostgothischer Zeit.* Leipzig, 1877, p. 37 sq.

2. V. à son sujet Usener, *op. c.,* p. 17 sq.

3. Cassiod., *Var.* I, *Ep.* 10.

4. *L. c.* I, *Ep.* 45, II, *Ep.* 40.

dont il jouissait auprès du roi, Boèce fut pourtant soupçonné de prendre part à un complot tramé à Byzance : on l'entendit en effet défendre avec une grande hardiesse le sénateur Albinus accusé de ce crime; il alla jusqu'à dire : « Si Albinus est coupable, je le suis aussi, et tout le sénat avec moi. » Ses ennemis personnels, qui l'avaient dénoncé, l'accusèrent encore de magie (1). Or, appelé à se disculper, il fut abandonné par ce même sénat dont il avait pris la défense (2), et qui le condamna à mort. Jeté dans la prison de Pavie, il fut exécuté plus tard, en 525, et périt au milieu de supplices atroces. Une tradition fait coïncider sa mort avec la persécution du catholicisme dans la personne du pape Jean, qui fut mis en prison par ordre de Théodoric et y mourut peu de temps après Boèce. Celle tradition le regarde comme un martyr chrétien; elle se trouve tout d'abord dans la haute Italie, et surtout à Pavie où il fut honoré comme tel (3). C'était là un motif pour que le sort de Boèce et sa personne elle-même devinssent le sujet de la poésie, au commencement du moyen âge.

L'importance de Boèce est universelle à un double point de vue pour l'histoire de la littérature et cela, d'abord par les efforts qu'il fit, pendant sa vie tout entière, pour rendre accessible à ses compatriotes latins la science de la Grèce, au moyen de traductions et de commentaires; et, ensuite, par

1. ... « Ob studium propensius in senatum morti proscriptionique damnamur : o meritos de simili crimine neminem posse convinci ! cujus dignitatem reatus ipsi etiam, qui detulere, viderunt, quam uti alicujus sceleris ammixtione fuscarent, ad ambitum dignitatis *sacrilegio* me conscientiam polluisse mentiti sunt. » Ainsi s'exprime Boèce lui-même, dans la *Consol. de la Philos.* I, *pro.* 4. Nitzsch (*Nachtraege*) montre également que le mot *sacrilegium* doit être pris dans ce sens-là, mais il ne voit pas qu'on peut seulement expliquer ainsi le passage (que je ferai remarquer encore dans l'analyse de la *Consol. de la Philos.*) où la Philosophie dit (I, pro. 3). « An te, alumne, desererem nec *sarcinam quam mei nominis invidia sustulisti*, communicato tecum labore partirer? » Les études mathématiques, et surtout les études astronomiques, de même que les connaissances sur la mécanique, rendirent encore plus tard, au moyen âge, suspect de magie ; il en était aussi de même d'un savoir encyclopédique.

2. V. *Consol. Philos.* l. c. Cf. Dahn, *Koenige der Germ.* II, p. 172 sq.

3. V. là-dessus, Nitzsch, p. 13 sq.

l'ouvrage célèbre qu'il composa lui-même dans son cachot, le livre *De consolatione philosophiae*, un de ceux qui trouvèrent le plus de lecteurs au moyen âge. C'est à ces efforts que le moyen âge dut la majeure partie des connaissances profanes, puisqu'on peut considérer les ouvrages de Boèce comme les manuels où il puisa son instruction. Quoique son livre *De consolatione* soit le seul des ouvrages de Boèce qui appartienne au cadre de notre étude, cependant l'importance des autres pour l'histoire de la civilisation est telle que nous allons donner une rapide analyse de ceux qui nous intéressent le plus.

Traduire les œuvres complètes d'Aristote et tous les dialogues de Platon, et montrer ensuite l'harmonie de leur système dans les questions principales, telle était la tâche que Boèce s'était proposée, ainsi qu'il le dit lui-même dans sa traduction de l'ouvrage d'Aristote, *De interpretatione*. Mais il ne mena ce vaste plan à bonne fin qu'en ce qui concerne les écrits d'Aristote sur la logique; la manière dont il les commenta eut une influence décisive sur la méthode dont on se servit, au moyen âge, pour enseigner la logique. Cette influence ne tourna pas, il est vrai, à l'avantage de la science; mais il faut dire pourtant que ce désavantage fut amplement racheté par ses traductions fidèles des écrits d'Aristote et de leurs commentaires grecs, et aussi par ses propres explications; diffuses il est vrai, mais adaptées à toutes les intelligences, celles-ci, jointes ensuite aux autres travaux, facilitèrent aux temps à venir l'étude de la logique et transmirent au moyen âge la science de l'antiquité. Parmi ces travaux de Boèce, les plus importants étaient ses commentaires, ainsi que sa traduction de *Isagoge* de Porphyre, ce livre classique entre tous au moyen âge (1); c'était ensuite la traduction commentée des *Catégories* et celle du livre *De interpretatione*, qui subit un double remaniement : l'un à l'adresse des commençants, l'autre à celle des élèves déjà avancés dans leurs

1. Il composa en premier lieu — comme essai, à ce que pense Stahr, p. 216 — une explication et une critique, en deux dialogues, du remaniement de cet ouvrage par Victorinus ; ensuite « Commentariorum in Porphyrium a se translatum libri V. »

études. Ce dernier travail, bien plus développé que celui qui était destiné aux commençants, comprend six livres : l'érudition et la sagacité du jugement en font, dans l'espèce, le plus remarquable écrit de Boèce (1). Mais il est bon de dire aussi que ce domaine n'est pas le seul où s'étendit son activité littéraire. Nous avons encore de lui deux livres *De institutione arithmetica ;* c'est un remaniement de Nicomachus, car, ainsi que le dit Boèce lui-même dans la dédicace qu'il en fait à son beau-père, il ne s'en est pas tenu à une simple traduction. Ses cinq livres *De musica* ont encore une plus grande importance ; basés sur des ouvrages grecs, ils ont fait passer au moyen âge la théorie de la Grèce sur l'harmonie, et nous voyons également les maîtres les plus illustres du moyen âge, Hucbald, par exemple, appuyer, en majeure partie, leur théorie sur les écrits de Boèce (2). Cassiodore nous apprend (3), qu'il traduisit de plus la géométrie d'Euclide ; cette traduction ne semble pas être un ouvrage qui nous est parvenu sous le nom de Boèce et qui a pour titre *Ars geometrica.* D'après Cassiodore encore, Boèce aurait traduit un ouvrage de Ptolémée sur l'Astronomie et un autre d'Archimède sur la Mécanique.

C'est par ces ouvrages que Boèce devint l'instituteur du moyen âge. Mais après sa chute, il en composa un autre, dans le silence de la prison ; c'est le livre *Sur la Consolation de la philosophie;* pour ce même moyen âge, il donna à penser, d'une manière purement spéculative, sur les questions les plus importantes de la vie de l'homme. Ce livre, auquel l'intelligence, l'imagination et le cœur ont chacun leur part et qui, pour cette raison, offre un intérêt général, nous fait connaître l'auteur sous un tout autre jour que ne l'ont fait les ouvrages ci-dessus mentionnés. Dans ces derniers, en effet,

1. V. Stahr, p. 224 et Prantl, p. 680. Pour ce qui est des autres ouvrages, mentionnons encore ici ses traductions des *Analytica* et des *Topica,* ainsi que son commentaire prolixe, et conservé seulement par fragments, sur les topiques de Cicéron.

2. Ainsi s'exprime Paul, *op. c.,* p. LV et s.

3. *Var.* I, ép. 45 où l'auteur célèbre avec enthousiasme cette fièvre de traduction qui dévore Boèce.

où la production de la pensée d'autrui est tout et où l'expression, sèche et prolixe à la fois, n'a pour but que l'enseignement de l'école, l'auteur ne se produit que comme un érudit d'un savoir très étendu; mais, dans la *Consolation de la philosophie,* nous nous trouvons en face d'un esprit tout particulier, remarquable par sa haute culture esthétique, et chez qui l'étude de la science a produit pour la vie des fruits de sagesse. Cet ouvrage, en cinq livres, revêt également une forme artistique; c'est celle du *satyricon* alors si en vogue, comme nous l'avons vu; quelques réminiscences de l'ouvrage de Martianus Capella nous prouvent même que c'est ce dernier qui imprima à Boèce l'impulsion vers cette forme. Des poèmes au mètre très varié, et qui pour l'ordinaire ne sont pas de longue haleine, alternent régulièrement avec la prose; de plus, chaque livre, le dernier excepté, débute et se termine par une pièce de vers. Donnons d'abord une rapide analyse de cet ouvrage célèbre qui a une importance tout à fait immédiate pour plusieurs des littératures du moyen âge.

Dans un beau et saisissant poème élégiaque, il déplore d'abord sa chute; il rend ensuite hommage aux Muses qui l'ont accompagné dans sa prison et qui sont sa consolation unique, tandis que la mort elle-même, sourde à la voix des malheureux, lui refuse son secours. Boèce voit alors apparaître une femme au port élevé, aux traits vénérables; son regard pénétrant est plein de feu, son teint éclatant de fraîcheur et ses joues brillantes de santé, quoique cependant cette femme soit d'un âge très respectable. Sa taille était de mesure variable; tantôt elle se restreignait à la stature d'un mortel; tantôt sa tête semblait toucher aux cieux, que dis-je, elle pénétrait le ciel lui-même et se dérobait aux regards des humains. Ses vêtements étaient d'une étoffe transparente et artistique, que ses mains avaient tissées elles-mêmes. Un Π était brodé sur la frange inférieure, tandis qu'un Θ l'était dans la frange d'en haut; entre ces deux lettres (qui signifient apparemment la philosophie pratique et la philosophie théorique) on voyait comme le dessin des degrés d'une échelle, qui conduisent des éléments inférieurs aux éléments les plus élevés. Noirci par le temps, ce vêtement avait été déchiré par des mains vio-

lentes, qui avaient cherché de leur mieux à s'en approprier quelques lambeaux. Cette femme portait des livres dans la main droite, et un sceptre de la main gauche. Dès qu'elle aperçoit les Muses qui entourent le lit du malade, elle met en fuite ces prostituées, qui, au lieu de guérir les maux, ne font que les entretenir par un doux poison. Elle se lamente, dans un chant, en voyant comment celui qui était autrefois habitué à regarder le ciel et à considérer le cours des astres, est abaissé maintenant, et réduit à tourner ses regards vers la terre où ne réside pas la sagesse ; elle lui essuie alors les paupières, afin qu'il puisse reconnaître celle qui autrefois l'a nourri de son lait. Le brouillard qui couvrait ses yeux s'évanouit : c'est la Philosophie qui est debout devant lui. Boèce lui demande quel est l'objet de sa visite. Elle est venue, dit-elle, pour partager avec lui le fardeau qu'il porte à cause d'elle (1). Les anciens philosophes n'ont-ils pas eu, eux aussi, à souffrir ? Elle lui demande de lui découvrir sa douleur. Il lui raconte alors le sort qui l'a frappé ; il expose le motif de sa captivité (pr. 4), et il termine par une complainte dont le sens est que Dieu permet aux méchants de fouler les innocents à leurs pieds. La Philosophie veut guérir son mal ; mais, comme il est encore en proie aux afflictions ; comme la douleur, la colère et la désolation égarent encore son esprit, elle emploiera d'abord des moyens doux et calmants ; avant tout, il faut connaître l'état de son esprit ; elle va donc, comme le médecin, lui adresser quelques questions. Elle lui demande d'abord s'il croit que le monde est régi par le hasard ou par quelque raison ? Dans sa réponse, Boèce reconnaît le gouvernement de la Providence divine, mais il dit que ce gouvernement ne s'étend pas jusque sur les hommes. En le pressant de questions, la Philosophie arrive à constater que Boèce ne se connaît pas lui-même ni ne sait la fin des choses. C'est là le motif de sa maladie. Cependant, il y a, dans son opinion vraie sur le gouvernement du monde par la Providence, une étincelle de vie et une marque de santé (2).

1. V. plus haut, p. 518, rem. 1.
2. « Habemus maximum tuae fomitem salutis, » etc., pro. 6.

Dans le deuxième livre, la Philosophie passe à l'application des moyens doux. Il souffre, dit-elle, des aspirations qui le reportent vers le bonheur (*fortuna*) d'autrefois; mais, s'il se souvenait de la véritable essence de ce bonheur, il verrait bien que, en le possédant, il ne possédait rien de bon et que, par suite, il n'a rien perdu. Ce n'est que le passage subit d'un état à l'autre qui l'a ébranlé. Puisqu'il s'est soumis au gouvernement de la Fortune, il doit obéir à ses caprices : si elle restait stable, elle cesserait d'être le sort (*fors*)). C'est donc au nom de la Fortune que la Philosophie lui fait un discours pour lui montrer qu'il n'a pas lieu de se plaindre, puisqu'il a perdu seulement ce qu'il devait à ses faveurs. Elle lui montre ensuite tout le bonheur qu'il a eu dès son enfance; elle lui fait voir aussi comment la Fortune cesse maintenant pour la première fois de lui être fidèle. Oui, vraiment ! s'il pouvait compter, mesurer la joie et la tristesse qu'il a éprouvées dans sa vie, il ne saurait nier qu'il ne soit encore toujours heureux. Ce qu'il a de plus précieux, en effet, parmi les biens de la Fortune, c'est-à-dire, son beau-père, sa femme, ses fils, lui a encore été conservé. Boèce, qui a déjà interrompu une ou deux fois sa consolatrice, lui objecte ici que, tout en reconnaissant la vérité de ses paroles, il a cependant beaucoup perdu des ornements (*ornamenta*) de la vie ; on ne saurait le nier. La Philosophie lui montre ensuite, dans sa réponse, que le vrai bonheur a son siège dans l'intérieur de l'homme : elle explique combien le bonheur des biens de la terre est méprisable, combien ont peu de valeur les richesses, les dignités et la puissance, et combien elles méritent peu le nom qu'elles portent ! Que la gloire est donc pleine de vanité ! Ce dernier point est basé sur des preuves développées d'une manière toute particulière. Néanmoins, il faut être juste envers la Fortune, dit la Philosophie en terminant; elle a droit à la reconnaissance de l'homme lorsque l'infidèle découvre son visage, et que, cessant de lui sourire, elle le ramène aux biens véritables. C'est ainsi qu'elle fait alors reconnaître les vrais amis de l'homme, tels que sont ceux qu'a trouvés Boèce; c'est là un trésor bien au-dessus de toutes les richesses. Ce livre se termine par un chant dans lequel la Philosophie célèbre l'amour; lui seul lie

le monde physique ainsi que le monde moral; c'est lui enfin qui dicte ses lois aux amis fidèles.

Dès le début du troisième livre, Boèce se sent si fortifié qu'il prie la Philosophie de lui indiquer maintenant les remèdes violents. Celle-ci veut enfin le conduire au vrai bonheur en le lui faisant connaître d'abord d'une façon négative, par ce qu'il n'est pas. En premier lieu, dit-elle dans un chant, il faut arracher l'ivraie d'un champ, avant de songer à l'ensemencer. Mais ici elle procède méthodiquement : tous les efforts des hommes tendent vers un seul et unique but, la félicité; c'est un bien qui, une fois obtenu, ne laisse plus rien à désirer; cela en fait le premier de tous les biens, le bien qui renferme tous les autres. Ainsi, elle détermine l'idée de la félicité (*beatitudo*) (1). Les hommes la recherchent avec passion par différents moyens. Richesses, honneurs, puissance, gloire, plaisirs : voilà, pour eux, le plus grand des biens. La philosophie montre ensuite combien chacune de ces choses répond peu à l'idée du souverain bien. Les hommes devraient plutôt aspirer à tous ces biens à la fois en les prenant dans un sens vrai et plus élevé, dans un sens qui montre que tous ne sont qu'une seule et même chose (2).

Après avoir montré la forme du faux bonheur, la philosophie invoque donc en vers, le « Père de toutes choses; » elle le prie de l'éclairer, afin qu'elle puisse faire comprendre parfaitement en quoi consiste le vrai bonheur dans toute sa plénitude. L'existence d'un bonheur imparfait suppose celle d'un bonheur parfait : donc ce dernier existe. Dieu, étant un bien, est le bien suprême; et, d'après ce qui a été dit précédemment, il est la béatitude parfaite. Tout aspire vers Dieu, même sans le savoir, parce que tout aspire vers l'unité, comme vers la condition de sa propre conservation. Il est donc le but de toutes choses. Il dirige le monde par le seul gouvernail de sa bonté, parce que tout, en vertu de cette aspiration spontanée vers lui, obéit volontairement. Mais le mal n'est rien,

1. « Liquet igitur esse beatitudinem statum bonorum omnium congregatione perfectum. » L. 3, pr. 2.

2. C'est-à-dire différents éléments du bonheur suprême; qui possède l'un, possède aussi les autres. Cf. c. 10 et c. 11 init.

vu que Dieu, qui peut tout, ne peut pas faire le mal. La fin de ce livre nous ménage une récapitulation de son contenu, après quoi l'auteur, dans un beau cantique, nous raconte la fable d'Orphée et d'Euridice, afin de montrer à ceux qui veulent élever leur esprit vers la lumière, qu'il ne faut pas porter ses regards vers les ténèbres de l'enfer et s'exposer par là à perdre le plus précieux de tous les biens.

Dès le début du livre quatrième, Boèce se déclare complètement convaincu par le discours de la Philosophie; mais, ce qui le tourmente le plus, c'est précisément de voir qu'il existe une Providence qui régit toutes choses et que, malgré cela, non seulement le mal existe lui aussi, mais que même il reste impuni; ce qu'il y a de pire, c'est de le voir régner et prospérer, tandis que la vertu reste sans récompense; que dis-je? les impies la foulent aux pieds, et c'est elle qui porte la peine de leurs iniquités. Là-dessus, la Philosophie veut montrer à Boèce que c'est le contraire qui a lieu; cela ressort déjà de son précédent discours; elle veut faire voir à son esprit le chemin qui conduit à la patrie du ciel, d'où il est venu. Elle possède, dit-elle dans un chant, les ailes qui lui feront prendre son vol vers cette patrie céleste. En premier lieu, elle montre que, en tout temps, ce ne sont pas les méchants qui ont la puissance, mais les bons : tous en effet, aspirent au bonheur. Or, celui-ci étant dans le bien, il s'ensuit que les mauvais ne peuvent obtenir ce vers quoi ils aspirent. De plus, le mal n'étant rien, ils ne peuvent rien Les bons, au contraire, d'après ce qui a été dit, sont déjà heureux puisqu'ils sont bons. Mais les bienheureux doivent devenir dieux, voilà leur récompense (1). D'autre part, les méchants s'abaissent jusqu'au rang de la bête, et leur méchanceté est déjà une punition ; cependant d'autres encore les attendent après la mort (pr. 4.)

Boèce reconnaît, j'en conviens, que le vrai bonheur ou le vrai malheur de chacun repose sur le mérite personnel ; toutefois, pense-t-il, il y a bien, dans ce qu'on appelle ordinairement bonheur (*fortuna popularis*), un peu de bien comme un peu de

1. « Sed qui beati sunt, deos esse convenit ; est igitur praemium bonorum... deos fieri. » L. 4, pr. 3 (parce que Dieu est la béatitude, *beatitudo*).

mal. Le sage lui-même ne désire pas précisément d'être exilé, pauvre, conspué; il préférerait plutôt le contraire. Et pourquoi donc au moins, d'après les points de vue de cette *fortuna popularis*, tout réussit-il aux méchants, tandis que les bons voient tous leurs plans échouer? Cela est d'autant plus surprenant que c'est Dieu, et non le hasard, qui régit le monde. La Philosophie, qui reconnaît le côté difficile et inextricable de cette matière, veut néanmoins essayer de la lui expliquer en lui faisant un long parallèle du destin et de la Providence, l'un et l'autre, mais à des points de vue différents, ne sont que l'ordre divin du monde. Par conséquent toute fortune (*fortuna*) est bonne, celle qui est favorable comme celle qui est adverse. Pour la santé de l'âme, c'est tantôt le bonheur, tantôt le malheur qui est nécessaire, ainsi que son médecin, Dieu, le lui a prescrit. Et, de même qu'il ne convient pas au brave de s'emporter aussi souvent que retentit la trompette guerrière: ainsi, il ne convient pas davantage au sage de le faire, s'il marche au combat contre la fortune. Il dépend de l'homme de la conduire comme il veut, car toute fortune qui paraît dure, ne punit que lorsqu'elle n'exerce pas ou ne corrige pas.

Au cinquième livre enfin, Boèce pose, dès le début, une question que lui a suggérée cette leçon sur la Providence : le hasard est-il quelque chose de réel, et qu'est-il? S'appuyant sur Aristote, la Philosophie répond que le hasard est le résultat de la rencontre imprévue et inattendue de causes dont l'enchaînement inévitable est une des œuvres de la Providence (1). A cette question vient aussitôt s'en rattacher une nouvelle et bien plus importante : comment concilier avec cela le libre arbitre (2)? comment faire cadrer la liberté avec la prescience de Dieu? Si ce qui arrive n'arrive pas nécessaire-

1. La Philosophie conclut en ces termes : « Licet igitur definire casum esse inopinatum, ex confluentibus causis, in his quae ob aliquid geruntur, eventum. Concurrere vero atque confluere causas facit ordo ille inevitabili connexione procedens, qui de providentiae fonte descendens cuncta suis locis temporibusque disponit. » L. 5, pr. 1.

2. Comme suite immédiate au passage cité dans la remarque précédente. Boèce continue (pro. 2) : « Animadverto, inquam, idque, uti tu dicis, ita esse consentio. Sed in hac haerentium sibi serie causarum estne ulla nostri arbitrii libertas... ? »

ment, comment peut-on le prévoir? Et si l'on admettait que la volonté n'est pas libre, ni récompense, ni châtiment ne saurait se justifier. Le nœud de la difficulté consiste, pense la Philosophie, en ce que la raison humaine n'est pas capable de s'élever à la simplicité de la prescience divine. Le genre de la connaissance ne dépend pas de la nature de la chose connue, mais de la capacité de celui qui connaît (pr. 4). L'éternité de la nature de Dieu permet à son intelligence de voir d'un seul mouvement de son esprit (*uno ictu mentis*), le passé, le présent et l'avenir, comme on voit une chose présente. Or, en voyant ce qui est devant toi, tu ne le rends nullement nécessaire : ainsi en est-il de la connaissance de Dieu; elle ne restreint en rien la liberté de l'homme. Dieu prévoit bien moins l'avenir qu'il ne connaît le présent, lequel ne cesse jamais d'être présent. C'est ainsi que subsiste toujours une justice divine; c'est en Dieu qu'il faut placer notre espérance, c'est à lui qu'il faut adresser nos prières. Haïssez le vice, cultivez la vertu, et cela avec d'autant plus d'empressement que vous faites toutes vos actions sous les yeux d'un juge qui voit tout! C'est avec cette exhortation que la Philosophie finit son discours et que Boèce termine son ouvrage.

Cette analyse de la *Consolation de la philosophie* a bien pu, malgré son peu d'étendue, nous montrer les traits principaux de la marche du récit, mais elle n'a fait cependant que nous faire pressentir le développement des détails; or c'est précisément aux détails que cet ouvrage est redevable de son influence et de sa propagation extraordinaire. Cette propagation et cette influence sont dues à deux circonstances principales et qui se manifestent inégalement dans l'ouvrage : je veux dire la manière populaire de traiter un sujet philosophique, et le coloris chrétien. Ils ont entre eux un certain lien commun, c'est-à-dire que, dans les deux, c'est le côté romain et moral qui agit sur les esprits. Boèce n'était chrétien que de nom; mais enfin il était chrétien. Sa première éducation chrétienne n'avait pas disparu sans laisser en lui des traces de son passage. Son ouvrage repose complètement sur la philosophie pagano-antique, principalement sur le platonisme et spécialement dans la forme néo-platonicienne, comme il est facile

de s'en convaincre et comme Nitzsch l'a démontré en détail, mais avec un peu d'exagération : toutefois la morale stoïco-romaine, qui domine partout, lui donne non seulement un air chrétien, mais elle prend elle-même parfois un coloris spécialement chrétien (1), lequel est amené encore à plus de relief par les réminiscences de la Bible. C'est un fait digne de remarque de voir comment, dans cet ouvrage du dernier des philosophes romains, selon l'observation judicieuse de Zeller, ces éléments divers, en partie hétérogènes, se pénètrent pour produire un effet commun, ce qui est la conséquence du point de vue moral de cette philosophie; or, c'est sur ce point de vue que repose la force de Boèce, comme aussi en général celle de l'éclectisme romain. Le côté populaire qui en découle et qui est essentiellement soutenu par la forme du dialogue et l'intercalation de la poésie, règne en maître et d'une manière absolue dans les deux premiers livres, où la philosophie n'exige pas encore une attention scientifique de celui qui est pour le moment sous le coup de la révolte des passions; dans la suite, ce côté populaire diminue. Mais ce qui surtout a aussi contribué à faire pénétrer ce livre dans des cercles si nombreux, c'est assurément la clarté qui règne dans le début de l'ouvrage : le début est facile à comprendre et c'était une bonne note de recommandation. Les poèmes intercalés durent aussi sourire au lecteur, car, au point de vue du fond et de la forme, on y trouve des créations excellentes et vraiment admirables pour cette époque. C'est précisément dans ces vers que

1. Quand il appelle Dieu, par exemple, *paterfamilias*, en nommant toutefois le monde terrestre, sa maison, *domus*, tandis qu'il compare les hommes à des vases, *vasa* (l. 4, pr. 1). Mais le caractère principal est l'empreinte profonde de la personnalité de Dieu, empreinte qui se manifeste dans tout l'ouvrage. L'éloge de l'amour, dans les derniers vers du deuxième livre, a lui aussi un coloris tout chrétien. C'est à tort que Nitzsch soutient le contraire, p. 52, ce qu'il n'eût pas fait s'il eût comparé la liaison qui existe entre cette poésie et la prose qui précède. Les vers se rattachent immédiatement à « *amicos* invenisti », ce qu'indique le v. 27 ; il n'est pas ici du tout question d'une simple *concorde* (*concordia*) entre les hommes. Je ne veux point nier par là que, même en ce passage, le platonisme ne forme la base du récit, mais il a pris une forme chrétienne ; il me semble indubitable, en effet, qu'un homme comme Boèce pût, en Occident et à cette époque, rester en dehors de l'action du christianisme, dans son éducation morale.

souvent la pensée philosophique trouve une expression populaire et même des pensées qui ne sont pas développées dans la prose. La plupart de ces poèmes n'ont d'autre but, ainsi que l'auteur le dit lui-même expressément pour un cas (1), que celui d'offrir une interruption qui repose et délasse l'esprit des fatigues d'une lecture scientifique. Par rapport à l'élégance et à la pureté du style, la narration de cet ouvrage en prose reste en arrière de la narration poétique, mais, même sous ces deux rapports, elle se distingue très avantageusement de la plupart des autres ouvrages de cette époque. L'auteur n'est pas complètement exempt de ce style prétentieux et maniéré de son siècle; mais, chez lui, il ne va jamais jusqu'au style boursouflé, fade, entortillé et plein d'obscurité que l'on rencontre si souvent à cette date; au contraire, la clarté dans l'expression, une allure pleine de vie et de mouvement dans le style, devaient recommander le livre.

CHAPITRE XXIII

CASSIODORE.

Cassiodore, contemporain de Boèce, avait une tout autre nature que lui. Il lui survécut longtemps et son activité littéraire s'étendit encore jusque dans l'époque suivante; elle fut le lien qui la rattacha immédiatement à cette époque que nous terminons avec cet auteur. Cassiodore était, par tempérament, tout aussi pratique que Boèce était un homme de théorie : réalisme dans l'un, idéalisme dans l'autre. Boèce reproduit, dans ses

1. « Sed video te jam dudum et pondere quaestionis oneratum et rationis prolixitate fatigatum aliquam carminis expectare dulcedinem : accipe igitur haustum, quo refectus firmior in ulteriora contendas. » L. IV, p. 6 à la fin.

2. Quant aux écrits purement théologiques qu'on attribue à Boèce, lesquels n'ont point d'intérêt pour nous, vu qu'ils sont dogmatiques, on peut consulter Nitzsch, op. c. Cf. aussi l'édit. de Peipers (*Prolegg.*) et K. Schenkl, *Verhandl. der Wien. Philologenvers.* Vienne, 1859.

traductions et commentaires, la science de l'antiquité telle que les Grecs l'avaient créée, et il arrive pourtant dans ce travail à faire une œuvre qui révèle une pensée personnelle et créatrice, quoique dans des limites assez restreintes. Cassiodore, qui a aussi un savoir encyclopédique, se contente de recueillir ce qu'il y a de plus nécessaire et d'en faire des extraits abrégés, mais il ne perd point de vue en même temps l'usage qu'il s'efforce de faciliter de tout son possible. Le premier mobile de son travail est moins l'intérêt de la science que l'intérêt de la culture qu'elle répand; ce sont toujours des motifs extérieurs qui dirigent sa plume et il ne perd jamais de vue le côté pratique. Avant tout Cassiodore était un homme politique, et il en possédait toutes les qualités; voilà pourquoi il savait tenir compte des premières nécessités de son époque, en ayant aussi en vue l'avenir, attendu surtout que son siècle devait avoir, comme il le pressentait, une influence décisive pour les siècles futurs.

MAGNUS AURELIUS CASSIODORIUS SENATOR (1) descendait d'une antique et illustre famille qui, pour les trois dernières générations surtout, s'était distinguée dans la carrière politique; il naquit, selon toutes les apparences, à Scyllacium, dans le Bruttium, vers l'an 477 (2); son arrière-grand-père avait autrefois défendu avec gloire, contre les Vandales de Genséric, cette province, patrie de sa famille. Le père de notre auteur, déjà au service de l'État sous Odoacre, se rangea de bonne

1. *Magni Aurelii Cassiodorii Senatoris opera omnia, ad fid. mss. codd. emendata, notis et observation. illust.*, etc., opera et studio J. Garetii. Venise, 1729, 2 t. in-fol. (d'abord à Rouen, 1679); *Rhetores latini minor. ex codd. emend.* C. Halm, Leipzig, 1863, contient les livres de Cassiodore: *De rhetorica; Die Chronik des Cassiod. senator nach den Handschrift herausgegeben von Th. Mommsen in den Abhandl. der Koen. saechs. Ges. der Wiss.. phil.-hist. Kl.*, Vol. III; A. Thorbecke, *Cassiodorus Senator*, Heidelberg, 1867 (dans le programme d'automne du lycée): — A. Franz, *M. A. Cassiodorius Senator.* Étude relative à l'histoire de la *littérature* de la théologie, Breslau, 1872; Koepke, *Deutsche Forschungen*, Berlin, 1859; Uesener, *Anecdoton Holderi* (v. p. 517, rem. 1.)

2. Cette date me paraît la plus acceptable, soit par rapport aux calculs de Thorbecke (p. 9), soit à cause de ceux de Franz (p. 4); Uesener, *op. c.*, p. 70, accepte l'année 481 comme date au delà de laquelle on ne saurait remonter.

heure au parti de Théodoric et parvint ainsi aux fonctions les plus élevées ; il devint même préfet du prétoire : la faveur qu'il s'était acquise auprès du roi des Goths, passa bientôt à son fils Senator (c'est là le vrai nom de notre Cassiodore), et cela avec d'autant plus de facilités, que ce fils plein de talent et ayant reçu la meilleure éducation, avait gagné lui-même les faveurs du roi par un panégyrique qu'il avait composé en son honneur (1). A l'âge de vingt ans, Cassiodore reçut la position influente de questeur et il devint, par là, secrétaire particulier, nous devrions dire, ministre de l'intérieur du roi Théodoric (2); il avait su, en effet, par sa probité comme par ses talents, s'acquérir au plus haut degré la confiance du monarque. Il obtint plus tard d'autres dignités plus élevées, le consulat par exemple ; mais son activité dans le cabinet du roi ne cessa pas pour cela; elle était définitivement basée sur les rapports intimes et personnels du roi des Goths et de ce Romain, savant et politique consommé, qui lui avait voué, à lui et à sa maison, un dévouement sans bornes. Théodoric voulait réconcilier ensemble deux nationalités, les Romans et les Germains, dans son royaume, et Cassiodore saisit cette pensée royale avec tant d'enthousiasme, il chercha à l'exécuter avec tant de hardiesse et de fermeté qu'il devrait mériter le surnom de « dernier homme d'État des Romains, » comme Boèce avait mérité celui de « dernier philosophe. » Même sous les successeurs de Théodoric jusqu'à Vitigis inclusivement, Cassiodore conserva la même position auprès du trône, et revêtit jusqu'à trois fois les fonctions de préfet du prétoire ; mais ce ne fut néanmoins que sous la minorité de Amalasuntha qu'il conserva à la cour son influence personnelle.

En 540, Cassiodore se retira complètement de la carrière politique pour se consacrer à la vie religieuse, dans le cloître de Vivarium, qu'il avait fondé lui-même sur ses terres de Bruttium ; ce cloître, par sa situation et ses jardins, formait un séjour ravissant ; du reste il avait été richement pourvu de toutes les ressources de l'érudition. Cette vie solitaire de Cas-

1. V. Uesener, p. 4.
2. V. Thorbecke, p. 15.

siodore ne devait pas être entièrement contemplative. Bien loin de là, ce vieillard sexagénaire y déploya la plus grande activité littéraire (il avait déjà commencé à écrire, quand il occupait des fonctions publiques) jusqu'à l'âge de quatre-vingt-treize ans. Il ne poursuivait en cela qu'un seul but, et ce but devait être de la plus grande importance pour la culture générale de l'avenir : il voulait faire des cloîtres l'asile de la science.

Cassiodore voulait que les cloîtres réunissent la littérature classico-antique et la littérature chrétienne, augmentassent les livres à l'aide de transcriptions et même de corrections, et préparassent, par l'étude de ses ressources, la culture théologique nécessaire aux ecclésiastiques. Les livres qu'il composa à cette époque étaient destinés non seulement à donner le mouvement à cette réforme, mais encore à montrer la voie à suivre ; ils devaient servir de manuels et fournir les matériaux. C'est dans son cloître qu'on fit d'abord une règle et un devoir du travail de l'esprit, au lieu du travail manuel ; ce dernier fut exclusivement le partage de ceux qui étaient incapables des travaux intellectuels : exemple illustre qui fit sentir au loin sa puissante influence, et que les Bénédictins imitèrent les premiers. Les bibliothèques des couvents, comme les écoles des cloîtres, chez qui seules brillait encore parfois la lumière de la science dans les temps de barbarie qui suivirent, remontent jusqu'aux efforts de Cassiodore. Aujourd'hui encore, comme pendant tout le moyen âge, son nom mérite d'être prononcé avec respect. Si, comme écrivain, il avait peu d'originalité créatrice, il faut dire néanmoins que, comme auteur, il parvint à satisfaire aux besoins de son époque par son regard pénétrant, son application soutenue, sa réflexion intelligente et la richesse de ses connaissances. L'année de sa mort ne nous est pas connue ; d'après la date que nous avons adoptée pour sa naissance, il faudrait la rapporter entre 570 et 588 (1).

Cassiodore a laissé un grand nombre d'ouvrages dont la

1. Mais je ne saurais partager la manière de voir de ceux qui prétendent que Cassiodore aurait atteint l'âge de cent ans. V. là-dessus (comme aussi la réfutation de cette opinion) Franz, p. 11 et s.

majeure partie ont été composés dans le silence de la retraite et les autres pendant sa vie publique. Je commence par les premiers, non qu'ils aient plus de rapport avec le plan de notre étude, mais parce qu'ils représentent mieux le savoir encyclopédique de notre auteur. L'ouvrage le plus important sous ce rapport, comme, en général, celui qui a exercé la plus grande influence parmi tous ceux qu'il a écrits, comprend deux livres et a pour titre *Institutiones divinarum et saecularium lectionum*, ou bien *litterarum*, d'après le titre ordinaire (1) ; le premier de ces livres est consacré à la science de Dieu, le second à la science profane. Cette réunion des deux livres en un seul ouvrage a une portée qui ne doit pas passer inaperçue (2). Cet ouvrage a pour but, en effet, de remplacer en quelque sorte, en premier lieu pour ses moines, une école de théologie, en Occident, école dont l'auteur déplore l'absence dans la préface et que la guerre l'avait empêché d'établir : c'est lui qui, à la place du maître, les introduira dans la science qui leur est nécessaire. C'est ainsi que, dans le premier livre, l'auteur nous donne une introduction à l'étude de la théologie, étude dont l'Écriture sainte forme le centre ; tandis que, dans le livre deuxième, il nous offre un abrégé des sept arts libéraux. Cette distinction nous montre, et c'est là une différence essentielle entre les deux livres, que le premier n'est destiné qu'à jeter les fondements pour une étude personnelle qui doit être continuée pendant toute la vie, et qu'à donner une préparation, une introduction à cette étude ; le second livre, au contraire, fournit un certain nombre de connaissances qui sont nécessaires même pour l'éducation générale du clerc, et il ne manque pas non plus d'aperçus qui ont pour but d'élargir le

1. Cassiodore emploie l'expression *lectionum* dans le corps de l'ouvrage ; voici le début de la préface du deuxième livre : « Superior liber completus, Institutionum videlicet divinarum continet lectionum ; hic XXXIII titulis noscitur comprehensus... Nunc tempus est, ut aliis septem titulis saecularium lectionum praesentis libri textum percurrere debeamus. »

2. Ainsi que cela a lieu dans les éditions, peut-être d'après les manuscrits ; dans celle de Garet, par exemple, où les deux livres sont donnés comme indépendants : le premier sous le titre : « De Institutione divin. litter., » le second sous celui-ci : « De artibus et disciplinis liberalium litterarum. » La remarque précédente montre déjà que c'est à tort.

cercle de ces connaissances. Le caractère divers de ces deux livres en détermine la forme d'une manière essentielle : dans le premier, elle se meut avec plus de liberté et d'indépendance que dans le deuxième, où, souvent, l'auteur se contente de produire des extraits.

Le premier livre comprend trente-trois chapitres, nombre qui correspond à celui des années de Jésus-Christ. Cette division symbolique des nombres est un jeu qui dénote une faiblesse particulière de Cassiodore. D'après la tendance indiquée, ce livre comprend principalement une indication plus ou moins raisonnée des ressources littéraires, et, dans ce travail, l'auteur s'en tient à dessein aux ouvrages latins ou bien aux ouvrages grecs qui ont été traduits dans la langue de Rome (1). Il parle, en premier lieu, de ceux qui sont nécessaires pour l'étude de l'Écriture sainte, dont il passe les livres en revue, afin d'en faire connaître les commentateurs qui se trouvent dans la bibliothèque même du couvent (c. 1 — 9). A ces aperçus se rattachent quelques chapitres, dans lesquels Cassiodore traite des diverses divisions de la Bible ; des égards qu'il faut observer en corrigeant les manuscrits, travail qu'il approuve et comble d'éloges (c. 15) ; de la valeur de la sainte Écriture et de l'utilité de sa lecture (c. 16). Il fait connaître, en manière de supplément, les plus célèbres ouvrages sur la Trinité et la discipline ecclésiastique. Dans le chapitre suivant (c. 17), Cassiodore recommande l'étude des historiens chrétiens; quand ils enregistrent des faits concernant l'Église, et quand ils rapportent à la volonté du Créateur la marche générale de l'histoire universelle : ils sont alors vraiment édifiants (2). En première ligne, il nomme Josèphe qui, dans ses

1. « Dulcius enim ab unoquoque suscipitur, quod patrio sermone narratur. (Praef.) » D'après ce principe, il fit traduire lui-même quelques ouvrages importants dont il sera parlé plus loin.

2. « Qui cum res ecclesiasticas referant et vicissitudines accidentes per tempora diversa describant, necesse est, ut sensus legentium caelestibus semper rebus erudiant, quando nihil ad fortuitos casus, nihil ad deorum potestates infirmas (ut gentiles fecerunt), sed arbitrio creatoris applicare veraciter universa contendant. »

livres des *Antiquités judaïques*, est un second Tite-Live (1). Ces livres, Cassiodore les a fait traduire en latin par des amis. Après lui, il faut lire Eusèbe, Rufin, et ensuite cette autre histoire, composée d'après le grec, *Historia tripartita*, à laquelle Cassiodore a pris part lui-même et dont nous parlerons plus loin. Après ces historiens ecclésiastiques, il recommande l'ouvrage d'Orose et les quatre livres de Marcellin intitulés : *De temporum qualitatibus, et positionibus locorum*. Après la chronique d'Eusèbe saint Jérôme, viennent celles de Marcellin et de Prosper. Les ouvrages de saint Jérôme et de Gennade sur l'histoire de la littérature, ouvrage intitulé : *De viris illustribus* et réuni en un seul volume par Cassiodore lui-même, terminent la série.

Dans les chapitres qui suivent, Cassiodore caractérise, d'une manière rapide, mais très imparfaite, les principaux écrivains de l'Église chrétienne d'Occident, saint Hilaire, saint Cyprien, saint Ambroise, saint Jérôme et saint Augustin; il y recommande ensuite l'extrait des œuvres de saint Augustin par Eugyppius et les écrits de Denys le Petit, ce moine célèbre qu'il a connu d'une manière toute particulière et dont il fait un éloge détaillé (c. 23).

C'est avec de telles ressources, auxquelles vient s'ajouter encore la connaissance de la Cosmographie (c. 25), que les moines, marchant sur les traces des commentateurs, consacreront à la Bible l'étude la plus approfondie; il leur donne lui-même ici les avis pour cette étude. Faisant ensuite allusion au livre suivant, il leur montre combien la connaissance des sept arts libéraux est utile pour bien comprendre le sens de la Bible; la connaissance de ces arts se trouve disséminée çà et là dans la sainte Écriture, qui est la source (*origo*) de la sagesse générale et parfaite. C'est dans la Bible que la science profane a son point de départ. Que dis-je? C'est à elle que les païens l'ont dérobée, pour la faire servir à leurs mauvais penchants : il faut la ramener au service de la vérité (2). Il

1. Ce qui apparemment se rapporte aux nombreux détails qu'il donne, ainsi que le montrent les termes *late diffusus*, qui suivent.

2. Et quod illi (antiqui) ad exercendas versutias derivaverunt, nos ad veritatis obsequium laudabili devotione revocemus; quatenus quae inde fur-

exhorte à imiter l'exemple des Pères de l'Église, ces hommes si illustres et si savants, à imiter même l'exemple de Moïse, qui était si versé dans toutes les sciences des Égyptiens. Quant à ces moines, qui ont l'esprit trop borné pour pouvoir se consacrer aux sciences divines et humaines, qu'ils cultivent les champs et le jardin; eux aussi trouveront des ressources littéraires sur l'agriculture dans les œuvres de Gargilius Martial, de Columelle et d'Æmilien, œuvres qui sont dans la bibliothèque du couvent; si les fruits de ce travail profitent aux pauvres, aux voyageurs, aux malades, ils ont eux aussi, quelque terrestres qu'ils soient, une valeur céleste. Avec ses jardins bien pourvus d'eau, avec ses étangs poissonneux (*vivaria*), le couvent de Vivarium, dont l'auteur fait ici une description charmante, invite à préparer de tels rafraîchissements aux indigents (c. 29) (1). Et ceux qui veulent se consacrer à la vie érémitique trouveront un accueil dans des lieux préparés au-dessus du cloître, sur les hauteurs du mont Castellum.

Toutefois, bien au-dessus de cette agriculture qu'il recommande, voire même au plus haut degré, l'auteur l'avoue ouvertement (c. 30), il faut placer, parmi les travaux manuels, celui des copistes (*Antiquarii*) qui remplissent consciencieusement leur devoir; la lecture répétée de l'Écriture sainte instruit leur esprit dans les choses du salut, et, par l'écriture, ils répandent partout les commandements du Seigneur. L'auteur consacre des paroles éloquentes à la profession de copiste. Autant l'Antiquarius transcrit de paroles du Seigneur, dit Cassiodore, autant Satan reçoit de blessures! Le nombre des trois doigts employés à tenir la plume, rappelle la sainte Trinité. Comme cet éloge des copistes était précieux pour la culture de cette époque, et comme ses effets s'en sont fait long-

tive sublata sunt, in obsequium rectae intelligentiae honesta conditione reddantur. » C. 27. Ce genre de justification de l'étude des sciences païennes et profanes n'est sans doute pas nouveau, mais il ne manqua pas d'importance pour certaines époques de l'avenir.

1. Dans ce chapitre, Cassiodore recommande encore l'ouvrage de Cassien à la lecture assidue des moines, mais il ne manque pas de les prévenir par rapport à ses opinions sur le libre arbitre.

temps sentir dans la suite (1)! Quant à l'orthographe à employer, Cassiodore renvoie les moines aux traités sur cette matière, qu'on trouvera dans la bibliothèque, ainsi qu'à un livre qu'il a composé lui-même à ce sujet. Après s'être enfin adressé aux gardes-malades, en leur recommandant l'étude des plantes et des ouvrages sur la médecine (c. 31), il termine le premier livre par une exhortation aux deux abbés comme aux moines de son couvent, pour les engager à pratiquer toutes les vertus chrétiennes. Une prière met fin à cette première partie. Ce livre se distingue des autres écrits de l'auteur par la simplicité et le naturel de l'expression; Cassiodore avait, du reste, renoncé dès le début (2) à « une éloquence affectée, » qu'il blâme pour un tel sujet.

Le deuxième livre des *Institutions* n'est qu'un *Compendium* plus ou moins abrégé : ne perdons pas non plus de vue, l'aveu même de l'auteur (3), qu'il est seulement écrit pour les « simples » moines illettrés qui n'ont pas étudié les sciences profanes. Il est donc trop en dehors du cercle de nos méditations, pour que nous nous y arrêtions plus longtemps.

D'après toutes les probabilités, les Institutions ont été composées vers l'année 544 (4); c'est le premier ouvrage que Cassiodore ait terminé dans son couvent. Sur le déclin de sa carrière littéraire, il l'a soumis à une revision, ainsi que le montre la citation du livre *De orthographia*, son dernier ouvrage. Or, ce dernier travail, qui est comme un supplément

1. C'est ce qu'il répète dans la préface de l'écrit *De orthographia*. Il y est dit : « Vox articulata a pecoribus nos sequestrat, scribendi vero ratio ab imperitis dividit et confusis : ita perfectum hominem duo ista sibi vindicant et defendunt. »

2. V. la préface.

3. V. l. I, c. 21 et cf. ib. c. 28.

4. V. Franz, p. 47. Cette date, qui correspond à quelques années après l'établissement de l'auteur à Vivarium, a pour elle l'exhortation aux abbés et aux moines, à la fin du volume; dans cette exhortation Cassiodore leur livre le couvent. La manière dont cette exhortation est composée ne permet pas de bien reculer la date des Institutions. L'opinion de Thorbecke (p. 48), qui la place deux ans avant celle du livre *De orthographia* est fausse à plusieurs points de vue; qu'il suffise d'en signaler ici un seul : Cassiodore n'avait encore commenté que vingt psaumes lorsqu'il composa cet ouvrage. Cf. Institut. I, c. 4.

aux Institutions a été composé par Cassiodore, ainsi qu'il le dit lui-même, à l'âge de quatre-vingt-treize ans. Ce n'est qu'un recueil d'extraits rédigés sans dispositions systématiques, qu'il a pris dans divers traités de sa bibliothèque sur cette matière. La préface en est intéressante sous plusieurs rapports; c'est là, en effet, qu'il cite, dans un ordre chronologique, les ouvrages qu'il a composés à Vivarium.

Mais le premier ouvrage que Cassiodore ait commencé, dans son lieu de retraite, est son explication du psautier, œuvre très volumineuse qu'il ne termina que bien longtemps après les Institutions. Nous allons lui consacrer ici quelques instants d'attention, à cause de l'extension énorme et de l'influence qu'il prit au moyen âge. Une préface nous montre d'abord la valeur des psaumes; c'est en eux que l'auteur a trouvé, en se retirant des orages de la vie du monde, une première consolation spirituelle; aussi leur consacre-t-il des éloges souvent pleins d'éloquence. Après la préface vient une longue introduction, qui nous conduit jusque dans cette étude des psaumes et qui nous montre en même temps la méthode adoptée par Cassiodore (c. 14). D'après cette méthode, le commentaire doit comprendre six points: 1° Explication du titre des psaumes; 2° sa division; 3° son explication, qui embrasse le sens spirituel, le sens historique et le sens mystique (1); 4° l'exposition de sa *vertu* (*virtus*), c'est-à-dire de sa morale; 5° la signification de son nombre — les deux derniers points ne sont nécessaires que si la matière l'exige; — 6° la conclusion, qui récapitule encore brièvement tout le contenu, ou encore qui devra contenir une polémique contre les hérétiques. Mais, dans l'exécution, Cassiodore n'est pas fidèle à sa division; le commentaire de chaque psaume ne comprend que quatre sections qui correspondent au premier point, au deuxième, au troisième et au sixième; le quatrième rentre dans la troisième section, le cinquième dans la quatrième, et, la plupart du temps, ils sont traités à la fin. Cassiodore se base principale-

1. « Tertio, arcanum psalmi partim secundum spiritualem intelligentiam, partim secundum historicam lectionem, partim secundum mysticum sensum, rerum subtilitates discutiens, proprietatesque verborum, prout concessum fuerit, conabor aperire. »

ment sur l'ouvrage de saint Augustin : *Enarrationes in psalmos*, tout en mettant cependant d'autres matériaux à profit : néanmoins, par certains points de vue, son œuvre a un intérêt littéraire général. Ce sont d'abord les types nombreux qui s'y trouvent et qui proviennent des applications mystiques au Christ et à l'Église, qu'on voyait dans les psaumes; Cassiodore prend en effet toutes les peines du monde à faire ressortir ces applications. Dans le psaume troisième, par exemple, l'auteur voit Judas figuré dans la personne d'Absalon, et le genre de mort du premier dans la mort de celui-ci, type qui persista pendant tout le moyen âge (1).

Ajoutons à cela le sens mystique des nombres pour lequel, après Cassiodore, aucun auteur du moyen âge ne se passionna plus que lui. Le psaume quatrième, par exemple, occupe la quatrième place, parce qu'il fut prêché au monde, que toute la superficie du monde repose sur quatre points cardinaux, et que le monde a quatre saisons et quatre principaux vents (2). Une autre particularité remarquable du commentaire de Cassiodore, consiste en ce qu'il ne laisse échapper aucune occasion de mettre le psaume à contribution pour l'enseignement des sciences profanes, et, avant tout, pour celui de la rhétorique : c'est ainsi que, dans le psaume troisième, il explique en détail la différence entre *Auxesis* et *Climax*, et qu'il y donne plus loin l'idée du trope. Bien plus, Cassiodore met précisément sa vanité à montrer que tous les *schemata* et figures possibles étaient employés dans les psaumes bien longtemps avant les écoles des païens, sur quoi il entonne un chant de triomphe (Ps. 23). Il a également la passion des étymologies; ce sont là, il est vrai, des étymologies absurdes, mais elles se trouvent alors à la mode et cette mode n'était pas près de disparaître.

Cassiodore composa également, à Vivarium, un autre ou-

1. Je ne veux pas dire par là que tel ou tel type se trouvât d'abord dans le commentaire de Cassiodore, mais seulement que c'est grâce à lui qu'il se répandit partout.

2. « Admonet numerus etiam iste quaternarius ut eum mundo praedicatum virtute Evangelica sentiamus. Congruum siquidem fuit, ut cunctus terrarum ambitus in quatuor cardinibus constitutus salutari Domino credere moneretur, » etc.

vrage sur l'Écriture sainte (1), lequel a pour titre *Complexiones in epistolas et acta apostolorum et apocalypsin;* mais, contrairement au commentaire sur les psaumes, il resta complètement inconnu du moyen âge, et il n'a, par suite, que peu d'intérêt pour notre étude. Par contre, un travail qu'il composa également dans le silence du cloître et qui est intitulé *Historia ecclesiastica tripartita*, mérite de fixer notre attention; il comprend douze livres et fut, au moyen âge, le principal manuel d'histoire ecclésiastique. Néanmoins, Cassiodore n'y a pris qu'une part très secondaire. Rufin avait composé une histoire ecclésiastique, qui devait laisser à désirer à l'Occident; or, afin de combler ses lacunes, Cassiodore fit traduire en latin, par son ami Épiphane, les trois historiens ecclésiastiques Socrate, Sozomène et Théodoret, qui, vers la même époque, mais indépendants l'un de l'autre, avaient continué l'histoire d'Eusèbe et l'avaient menée environ jusqu'à l'an 420 et 430; il fondit ensuite ces trois ouvrages ainsi traduits en un seul, en suivant de préférence tantôt l'un, tantôt l'autre de ces trois auteurs, selon qu'ils lui paraissaient plus ou moins explicites, et en complétant le récit de l'un par celui des deux autres. C'est ainsi qu'il atteignit son but dans la mesure du possible; mais la liaison de ces extraits est quelque chose de si dépourvu d'art, de si superficiel qu'on a appelé avec raison cet ouvrage un *cento historiarum* (2). Il y règne beaucoup d'obscurité, des contradictions, des répétitions et une grande confusion dans l'ordre chronologique. Mais si, dans sa rédaction (et c'est là le seul labeur qui appartienne à Cassiodore), cet ouvrage manque de réflexion et accuse trop la hâte d'en finir, on doit dire également que la traduction d'Épiphane n'est pas moins faite à la légère; le traducteur s'en tient à l'original d'une manière si servile que le coloris et le style latin en souffrent; son travail est, en outre, déparé par des fautes de tout genre.

1. Deux autres ouvrages de lui sont perdus; c'est à tort qu'on lui attribue un commentaire sur le Cantique des Cantiques.

2. C'est là le jugement de Franz (p. 104 sq.), qui a consacré une étude très approfondie à l'*Historia tripartita* : nous y renvoyons le lecteur, pour tous les détails.

Ce travail de Cassiodore nous fait souvenir de ceux qu'il avait composés antérieurement, pendant sa carrière politique, et qui étaient aussi, en partie, des ouvrages historiques. Le plus ancien, parmi ceux qui nous ont été conservés, est bien lui-même une chronique qu'il composa en l'an de J.-C. 519 (1). Elle est dédiée à Eutharic, gendre de Théodoric et époux d'Amalasuntha, qui, en cette année, était consul pour l'Occident. Au premier coup d'œil, cette chronique semble être universelle, car l'auteur donne, dès le début, une liste des rois d'Assyrie, après avoir fixé les époques depuis Adam jusqu'au déluge, et depuis le déluge jusqu'à Ninus; ensuite, à cette liste vient s'en ajouter une autre, pour les rois du Latium et de Rome; mais, en fait, elle n'est et ne doit être, comme en témoigne la préface, qu'une chronique consulaire. Ces énumérations de rois n'ont d'autre but que de rattacher chronologiquement au commencement des choses la liste des consuls. Dans l'introduction tout entière (et l'on peut appeler de ce nom la courte partie qui précède les consuls), Cassiodore suit Eusèbe et saint Jérôme; dans la chronique des consuls eux-mêmes, il suit, d'après Mommsen (2), un abrégé de Tite-Live, jusqu'aux années 745 et sq.; à partir de là jusqu'à l'an 31 après J.-C., il se base sur l'histoire d'Aufidius Bassus. Par rapport à la liste des consuls, il a suivi ensuite le *Paschal* de Victorius, qui était basé sur la chronique de Prosper; mais, par rapport aux notices qu'il a ajoutées, il s'appuie sur saint Jérôme et sur la chronique de Prosper jusqu'à l'an 455. A dater de ce moment, c'est le livre de Cassiodore, qui devient lui-même une source pour nous; il semble s'être aidé de la chronique de Ravenne jusqu'à l'année 495; mais, dès 496, il n'a plus puisé que dans la connaissance propre qu'il a de son temps. Quant à l'exécution, c'est la liste des consuls et par conséquent le côté chronologique qui sont l'œuvre principale, quel que soit le peu de conscience et de circonspection dont

1. V. aussi là-dessus Holder-Egger, *op. c.*, I, p. 247. (V. plus haut, p. 530).
2. C'est lui qui a déterminé la donnée des sources, que Cassiodore a ajoutée lui-même à la fin de son livre.

cette liste témoigne (1). Dans la section où Cassiodore y suit les auteurs anciens, c'est-à-dire jusqu'à l'an 31 après J.-C., les notices qu'il a ajoutées par rapport aux événements historiques sont si rares et si arbitraires quant au choix, qu'on serait presque tenté de les prendre pour des notes ajoutées postérieurement par des mains étrangères, et à la collection desquelles l'un aurait ajouté ceci, l'autre cela, chacun selon son intérêt : pour la seconde guerre punique, par exemple, l'auteur se contente de faire, par rapport à l'année 535, la remarque suivante : *Hannibal Hamilcaris filius in Hispania bellum molitur;* il ne dit rien de la troisième de ces guerres, tandis qu'on trouve, par contre, la notice suivante rattachée aux années 596 et sq. : *Metalla in Macedonia instituta*. A partir de l'an 31 après J.-C., les remarques sont un peu plus nombreuses, car l'auteur nous fait connaître surtout la mort des empereurs. Ce procédé devient plus fréquent chez lui à partir du v[e] siècle; remarquons à ce propos les égards que Cassiodore, dans la rédaction de ces notices, observe vis-à-vis des Goths, soit en laissant de côté tout ce qui, dans les sources qu'il a sous les yeux, est blessant pour eux, soit en ajoutant des notes à leur louange. Il faut, il est vrai, ne pas perdre de vue que Cassiodore n'a pas absolument dénaturé par là les faits et que la dédicace de son livre au successeur présomptif de la couronne des Goths lui imposait certains égards de politesse (2). Néanmoins, sa manière de procéder est intimement liée à la tendance politique qu'il affichait comme homme d'État. Les Goths ne devaient pas être dépeints dans son livre sous les couleurs effrayantes qu'on donnait aux autres Barbares; ce tableau rebutant qu'on faisait de ce peuple n'était souvent en effet que l'œuvre partiale de la haine des auteurs romains, chrétiens et catholiques, dans lesquels Cassiodore puisait ses renseignements.

Cette tendance à réconcilier la population romaine avec les Goths et avec leur souveraineté est reprise, quelques années

1. V. Mommsen, et, notamment, la page 566.
2. Par rapport aux omissions ; sans cela il n'aurait pas pu lui dédier le livre.

plus tard (1), d'une manière directe. Cassiodore met alors la main à la composition d'un ouvrage historique plus important et plus indépendant encore, entrepris sur les instances de Théodoric lui-même (2). Cet ouvrage, qui comprend douze livres, traite de l'histoire des Goths et ne nous a été conservé que dans le remaniement abrégé de Jordanès. Nous en parlerons plus loin. Il ne nous reste plus également que des fragments incertains (3) des panégyriques de Cassiodore en l'honneur des « rois et des reines » des Goths; ils sont cités avec éloge dans le rescrit qui nomme l'auteur préfet du prétoire, pour l'année 534. On pourrait les rapporter à Théodoric et Amalasuntha, comme aussi à Athalaric.

Nous possédons par contre sous le titre de *Variae* (*epistolae*) un riche témoignage de l'activité politique de Cassiodore; c'est un recueil de rescrits, en douze livres; il l'a publié lui-même, ainsi qu'il le dit dans la préface, à la prière de ses amis. Le but qu'il se propose est sa propre glorification et celle des personnes qu'il y loue, à l'occasion d'une nomination ou d'une charge; mais ces rescrits sont aussi destinés à servir de modèle à ceux de ses successeurs qui seront moins lettrés que lui. Ils virent le jour entre 534 et 538 (4). Ils sont environ au nombre de quatre cents : c'est en qualité de questeur ou bien comme *Magister officiorum* qu'il a, au nom du roi (principalement de Théodoric, mais aussi de ses successeurs), lancé ces rescrits; c'est comme *Praefectus praetorio* qu'il les a lancés aussi, en son propre nom. Ceux-ci sont contenus dans les deux derniers livres et précédés également d'une préface, tandis que ceux-là, remplissent les autres livres, à l'exception du sixième et du septième, qui contiennent de simples formules de décrets de nominations aux emplois les plus divers. Ce sont là les premiers livres *formulaires* du moyen âge. On n'a pas encore pu établir sur quel principe est basé le classement de ces rescrits.

1. V. Thorbecke, p. 43 sq., par rapport au temps de la composition de l'ouvrage, qui, déjà en 534, était généralement connu comme de Cassiodore.
2. Uesener, *op. c.*, p. 72.
3. Publié par Baudi di Vesme dans les *Memorie della r. Academia di Torino*, sér. II, tome VIII, p. 169 sq. Turin, 1846, in-4.
4. D'après Uesener, *op. c.*, p. 71, entre 538 et 540.

Le fond comme la forme donnent à cet ouvrage un grand intérêt historique : la variété du style répond à la variété du sujet, et c'est précisément à cette variété que l'ouvrage doit son titre de *Variae,* ainsi que le dit l'auteur lui-même dans la première préface. Le style sera plus ou moins élevé, d'après la culture intellectuelle ou le rang des personnes à qui s'adressent ces rescrits. Partout, en effet, il règne dans ces lettres une grande élégance d'expression ; c'est, il est vrai, une élégance relative à l'idée qu'on s'en faisait dans ce temps-là, c'est-à-dire une élégance plus ou moins recherchée et qui atteint même parfois un degré d'affectation assez élevé. Mais ce style, qui faisait l'admiration des contemporains, devint, vers la fin du moyen âge, le modèle du style des chancelleries. Ce qu'il y a de tout à fait particulier, ce qui caractérise bien Cassiodore, c'est de constater les efforts qu'il fait pour élargir ce domaine et ouvrir une plus large carrière à son style ; pour y arriver, on le voit, si je puis ainsi dire, aspirer à infuser la vie dans cette matière officielle, très sèche en général, et qui comprend toutes les choses possibles, les plus futiles comme les plus importantes (1) : ce n'est que par là, en effet, que ces rescrits ont revêtu un caractère littéraire. Cassiodore fait appel à une double ressource : c'est d'abord une vérité générale, un principe de morale, du droit, de politique, etc., qu'il découvre dans le rescrit et qui lui fournit un thème à développement sentencieux, la plupart du temps dès le début du rescrit ; souvent, il est vrai, tout cela roule sur des lieux communs, mais on y rencontre parfois néanmoins une remarque originale et pleine d'esprit ; en second lieu, il n'est pas rare de voir l'auteur faire des digressions sur le terrain de la politique, de la science, de l'art, et même des professions diverses ; c'est là qu'il se plaît à faire briller l'éclat de son érudition ; aussi, ne voit-on nulle part, mieux que là,

1. C'est ainsi qu'à côté des papiers d'État les plus importants, on trouve des décrets bizarres, comme celui, par exemple, qui ordonne à un évêque de payer l'huile qu'il a achetée pour l'Église à un certain « Johannes » (l. III, ep. 7) ; ou bien encore celui qui permet à la ville de Catane d'employer les pierres de l'amphithéâtre pour réparer ses murailles (l. c., ép. 49), etc.

l'étendue du savoir encyclopédique de Cassiodore. Il est impossible de nier cependant que quelques-unes de ces digressions, lesquelles ne manquent pas de piquant, ont été ajoutées seulement à la rédaction du recueil, en vue de la publication (1).

Il nous reste encore à considérer un ouvrage qui complète le tableau de la variété de l'activité littéraire de Cassiodore, et qui, de plus, mérite notre attention en ce qu'il forme comme un lien qui rattache ses ouvrages profanes à ses ouvrages religieux : c'est un tout petit écrit philosophique, intitulé *De anima*, qu'il composa en très peu de temps, sur les instances réitérées de ses amis, après avoir apporté ses derniers soins à l'édition des *Variae*. On voit déjà comment Cassiodore commence à substituer sa vocation d'écrivain à celle d'homme pratique; non seulement, dans ce travail, il tourne ses regards vers la vie théorique, mais on y trouve même très manifeste, notamment vers la fin, l'aspiration ou peut-être même la résolution de se consacrer à Dieu et à une vie contemplative dans la retraite.

Pour répondre aux questions posées par ses amis, Cassiodore traite donc, en premier lieu, dans cet opuscule, de l'expression latine *anima*, « l'âme », terme qui, d'après l'étymologie bizarre d'où il le tire (2), ne doit convenir qu'à l'homme. En second lieu, il donne et établit la définition de l'âme; d'après lui, c'est une substance spirituelle et toute particulière, créée par Dieu, raisonnable et immortelle, communiquant la vie au corps, mais se laissant façonner pour le bien comme pour le mal. En troisième lieu, il recherche quelle est sa qualité, et il trouve qu'elle est lumière (*lumen*), parce qu'elle a été créée à l'image de Dieu; il appuie ses déductions sur saint Paul (1 *Timoth.*, c. 6, v. 16) et sur l'Évangile de saint Jean (c. 1, v. 9.). Dans le chapitre quatrième, il montre que l'âme n'a pas de forme : par forme, il entend qu'elle ne peut pas occuper une partie de l'espace. Au cinquième chapitre, il traite

1. Par exemple (l. IV, ép. 50), la longue description de l'éruption du Vésuve.

2. « Anima quasi ἄναιμα, id est a sanguine longe discreta ; » d'après Cassiodore, la vie de l'âme repose en effet dans le sang. C. 1.

des vertus « morales, » et, au sixième, des vertus « naturelles » de l'âme. Parmi celles-là, il comprend d'abord les quatre vertus cardinales, auxquelles il en ajoute trois autres comme complément : la contemplation, le jugement (*judicialis*), et la mémoire (1). L'origine de l'âme, créée par Dieu, forme le sujet du chapitre septième. Le chapitre suivant traite du siège de l'âme : ce siège, c'est la tête, quoique l'âme se répande dans tout le corps. Le chapitre neuvième considère le corps comme le « temple » de l'âme, la beauté et le but de son organisme.

Ce récit rappelle l'ouvrage de Lactance, *De opificio Dei*. Le sujet des chapitres dixième et onzième est tout à fait particulier : celui-là traite des marques auxquelles on reconnaît les méchants, et celui-ci de celles qui font connaître les bons. Il va parler des « signes et indices » qui distinguent extérieurement les uns et les autres. Auparavant, il fait une remarque générale : sans la vraie foi, toutes les âmes sont difformes, même celles des philosophes, qui ne suivent pas les lois de Dieu, mais plutôt l'erreur humaine ; celles des croyants sont également difformes, si elles se souillent de crimes : ce sont là les méchants. Leur corps a beau être gracieux, leur visage est sombre ; ils sont tristes au milieu de la joie que suit bientôt le repentir ; leurs regards sont agités, hagards, anxieux, pleins de soupçons ; privés de leur propre jugement, ils cherchent avec inquiétude à deviner celui des autres.

Les bons, au contraire, ce sont les ascètes, qui mortifient la chair, qui s'estiment peu eux-mêmes et qui s'accusent sans cesse ; pour plaire aux autres, ils ne craignent pas de se déplaire à eux-mêmes. Ils sont, quoique emprisonnés dans leurs corps, plus puissants que les mauvais anges, auxquels ils commandent ; ils peuvent même opérer des miracles. Leur visage rayonnant et tranquille, maigre et décoré par la pâleur, est plein de joie malgré des larmes continuelles ; une longue barbe le rend vénérable ; tout en eux est propre sans ornement. Leurs regards préviennent en faveur de la vertu ; leur voix est pleine d'égards et de douceur, leur démarche ni trop

1. Il distingue cinq vertus naturelles : « V. sensibilis, imperativa, principalis, vitalis, delectatio. »

lente ni trop rapide. Ce tableau de l'idéal humain, dans lequel la différence, le contraste même entre l'antiquité et le présent annonce un changement complet des temps, ce tableau, dis-je, est digne de remarque par rapport aux arts plastiques de la fin du moyen âge. Enfin, le dernier chapitre traite de l'état de l'âme après la mort et de la vie éternelle. L'auteur cherche à peindre ici, en termes éloquents, le châtiment de l'enfer et la béatitude céleste; il place cette dernière principalement dans la certitude absolue de ne pouvoir offenser Dieu. Vient en dernier lieu une courte récapitulation du contenu des douze chapitres et l'éloge du nombre douze. Cassiodore exhorte ensuite ses amis à se consacrer entièrement à Dieu : « ce n'est qu'en le connaissant et en l'aimant que nous connaissons vraiment notre âme. » Seule, l'humilité, ennoblie par Jésus-Christ, conduit à Dieu; de même que l'orgueil est la source des crimes, ainsi, l'humilité est la source des vertus. L'ouvrage se termine par une prière.

Cette composition caractérise aussi, dans tous ses détails, l'activité littéraire de Cassiodore. Comme elle n'est pas le produit d'un mouvement intérieur et spontané, mais qu'elle a été écrite à la hâte et sur les instances réitérées d'amis désireux de s'instruire, elle contient moins les résultats des réflexions personnelles de l'auteur qu'un tableau de ses lectures variées (1); on y reconnaît surtout l'influence directe de Claudien Mamert et celle de saint Augustin. D'autre part, nous y voyons encore les efforts et les aptitudes de cet homme pratique pour populariser la science : ces qualités se manifestent, soit dans la clarté de la composition, soit dans la facilité, superficielle il est vrai, mais souvent pleine de charmes, de la narration et dans la simplicité de l'expression. C'est ainsi que cet écrit de Cassiodore a, lui aussi, à plusieurs égards, exercé sur le moyen âge une influence marquée.

1. C'est là un aveu de l'auteur, au début du ch. XII : « Quaeratis forsitan, post hoc saeculum animae nostrae quid agant qualesque permaneant. Respondemus ut diversa lectione collegimus. » Cf. aussi Ritter.

CHAPITRE XXIV

DEUXIÈME ÉPOQUE. ARATOR.

Nous pouvons faire commencer environ à l'an 540 la deuxième époque de cette période ; par conséquent, l'activité littéraire de Cassiodore s'y prolonge encore. Mais, nous l'avons déjà fait pressentir, cette époque est plus pauvre en ouvrages que la première ; quoique plus longue, elle est surtout plus pauvre en auteurs. Toutefois, quelques-uns ont beaucoup produit. Les poètes surtout sont peu nombreux. A leur tête se place, dans l'ordre chronologique, un versificateur, qui entreprit, lui aussi, de traiter une partie de la Bible en vers hexamètres. C'est Arator (1), l'auteur des deux livres : *De actibus apostolorum*. Il était né dans la province de Ligurie ; c'était le fils d'un homme honorable, illustre par son érudition et son éloquence. Il reçut sa première éducation surtout à Milan : c'est là aussi qu'il eut le bonheur de compter, parmi ses protecteurs, l'évêque de la ville et Ennodius, l'ami de sa famille (2). Arator embrassa la carrière juridique, et s'y distingua par son éloquence, en qualité d'avocat ; ce qui le fit particulièrement connaître, ce fut un discours qu'il prononça en faveur des Dalmates, devant le roi Théodéric lui-même. Sous le règne d'Athalaric, successeur de Théodéric, Arator, encore jeune, entra au service de l'État et fut successivement *comes domesticorum* (3), et *comes privatarum*. Mais, après le déchaînement de

1. *Aratoris de actibus apostolorum, l.* II *et epistolae* III ; *ex codd. mss. recens. suasque et aliorum observationes adjecit.* H. J. Arntzen. Zuetphen, 1769 (Prolegg.) ; — Leimbach, *Ueber den Dichter Arator In* : Theolog. Studien und Kritiken, 1873.

2. Il n'est pas douteux que notre poète ne soit l'Arator auquel sont adressées quelques lettres d'Ennodius ; cf. p. 549, rem. 1.

3. Ce décret de nomination, auquel nous devons les plus importantes notices biographiques, nous a été conservé dans les *Variae* de Cassiodore, VIII, ép. 12.

la guerre contre Byzance, laquelle mit aux prises, dans l'État ostrogoth, l'élément populaire roman et l'élément populaire germain, Arator embrassa l'état ecclésiastique et devint sous-diacre de l'Église romaine. Il prit cette détermination sous l'influence du pape Vigile, probablement pendant le siège de Rome par Vitigis, et dans le but de chercher un asile qui le mît à l'abri des orages de cette époque. Si, comme il nous l'apprend lui-même (1), il s'était essayé, depuis sa jeunesse, dans la poésie profane, il aspira désormais aux lauriers de la muse religieuse. C'est après cette transformation qu'il composa le poème dont nous avons annoncé le titre. Il le dédia au pape Vigile qui, sur la demande de tous les lettrés et savants de Rome, lui ordonna de le réciter bientôt après publiquement, en 544, dans l'église de Saint-Pierre *ad vincula*. Cette lecture eut lieu dans quatre jours différents, vu que le poète ne pouvait lire chaque fois qu'un nombre de vers assez restreint; sans cesse il devait recommencer pour satisfaire le désir d'un public qui ne lui ménageait pas les éloges (2). Malgré cette transformation profonde, la récitation des vers en usage dans l'ancienne Rome s'était encore conservée : du reste, le sentiment pour les déclamations oratoires n'était-il pas toujours vivace? Nous n'avons pas le moindre renseignement sur la destinée ultérieure d'Arator, ni sur sa fin.

Deux dédicaces, en distiques, ouvrent son livre : l'une, adressée à l'abbé Florian, n'offre pas d'intérêt; l'autre, adressée au pape Vigile, est digne au contraire de toute notre attention. Le poète y raconte sa conversion à la vie ecclésiastique, telle que nous l'avons esquissée plus haut, et il nous y donne en même temps des renseignements sur la tendance de sa poésie. Il ne veut pas seulement, dit-il, l'histoire à la main, raconter en vers les actions que nous trouvons dans saint Luc, mais faire connaître le sens mystique qui se cache sous l'enveloppe de la lettre. C'est vers ce but, en effet, qu'il tend prin-

1. Ep. ad Parthen. v. 49 sq.; avec cela concorde ce qu'Ennodius écrit à Arator, Epp. l. IX, 1.

2. Une note des manuscrits nous donne cette nouvelle sous forme de procès-verbal.

cipalement (1). Arator se rattache bien plus à Sédulius qu'à Juvencus, dont il était, du reste, séparé par un plus grand laps de temps. Mais la propension à l'explication mystico-allégorique, que nous avons trouvée dans Sédulius ainsi que dans Marius Victor, est bien plus développée dans Arator. Il a pris Sédulius pour modèle aussi sous d'autres rapports. Pour comprendre parfaitement l'œuvre de notre poète, il faut être assez souvent au courant du texte biblique ; il a passé en effet plusieurs parties sous silence ; et, parmi elles, il faut non seulement compter des discours (celui de saint Étienne, par exemple, *Act. ap.*, c. 7.), mais aussi des fragments du récit (par exemple, *Act.*, c. 8, v. 1-13), et surtout ceux qui relient entre elles les principales actions. L'auteur n'a en vue que les scènes capitales ; en général, il nous les expose les unes après les autres, sans liaison, sans transition, mais en conservant toujours la marche du texte biblique. Il se base sur les douze premiers versets de l'histoire des Actes des Apôtres pour nous faire, comme introduction, un court exposé de la mort de Jésus-Christ, de sa descente aux enfers, de son épiphanie et de son ascension ; il arrive ensuite, comme le fait saint Luc, à l'élection de saint Mathias. Dans le premier livre, qui comprend mille soixante-seize hexamètres, Arator suit le récit de la Bible jusqu'au passage où l'ange délivre saint Pierre de la prison (c. 12), tandis que le livre deuxième traite, en douze cent cinquante hexamètres, la matière des autres chapitres jusqu'à la fin. Cette division n'est pas du tout arbitraire ; elle se base sur ce que, dans la première partie de l'histoire des Apôtres, c'est saint Pierre qui est le héros principal, tandis que, dans la seconde, ce rôle échoit à saint Paul. Quant à l'exposition elle-même, le récit cède, en règle générale, le pas à la méditation (2) et à l'explication mystique du texte ; de plus, ce récit est parfois si libre et si concis, qu'on ne saurait le suivre sans la connaissance de la Bible ; assez souvent même cette connais-

1. Leimbach, dans sa critique de cette poésie, n'a pas eu le moindre égard pour ce passage de la dédicace.

2. Même au point de vue moral ; V. par exemple, la digression qu'il fait sur l'amour funeste de l'argent, et qu'il rattache à l'histoire d'Ananie. I, v. 422 sq.

sance devient indispensable, vu que, en plusieurs circonstances, le poète ne reproduit nullement le texte de saint Luc, mais se contente d'y faire allusion : tel est le cas, par exemple, de la lapidation de saint Étienne (I, v. 586 sq.), et de la conversion de saint Paul (I, v. 708 sq.), qui comptent, comme on le voit, parmi les événements les plus importants. Quant à ce qu'on appelait le sens mystique (*typica ratio*) des faits, Arator le développe longuement; la signification mystique des nombres joue un rôle important (comme aussi dans Sédulius), et souvent le poète ne s'occupe que de celle-là. On y trouve les combinaisons les plus étranges, comme lorsqu'il explique la signification du nombre douze, pour les Apôtres, à l'aide de la multiplication par trois et quatre, et le nombre trois, dans la Trinité, par les quatre points cardinaux (I, v. 113 sq.). Sous ce rapport, Arator se montre le digne contemporain de Cassiodore. En général, les types tels que nous les offre l'Ancien Testament, sont chez lui très recherchés, de sorte que leur signification est très embarrassée (1). Le récit est, en outre, lourd, guindé, et, par suite, peu attrayant. En quelques passages seulement, Arator a de l'élan dans son style; il y unit l'énergie à la clarté et à la pureté; et ce sont ces passages qui, rapprochés de vers bien faits, malgré qu'il s'y trouve quelques fautes de quantité, mirent notre poète au nombre des auteurs chrétiens classiques qu'on lisait dans les écoles au moyen âge (2). Il est bon de remarquer encore, comme signe caractéristique de cette époque, combien dans ce poème saint Pierre est mis au-dessus des autres Apôtres, y compris saint Paul lui-même, en sorte qu'il y a même une contradiction formelle avec le texte des *Actes des Apôtres* (3).

Nous possédons encore d'Arator une longue lettre, écrite en distiques (cent deux vers) et adressée à Parthénius : nous l'avons mentionnée. Parthénius était un fonctionnaire important de la

1. Cf. par exemple I, v. 1027 sq.
2. Ainsi que le montre, entre autres documents, le *Labyrinthe* attribué à Eberhard de Béthune.
3. Par exemple, I, v. 490 ; ou bien II, v. 4 où saint Pierre tout seul donne à saint Paul la consécration apostolique; cf. avec cela *Act. Ap.*, c. 13, v. 3.

Gaule, et, comme neveu d'Ennodius, il était aussi l'ami d'enfance d'Arator, quoique probablement plus âgé que lui. L'auteur lui écrivit cette lettre en lui envoyant son poème ; il lui rappelle leurs études communes, à Ravenne, et leurs anciennes aspirations esthétiques : c'était lui, l'ami, qui en avait la direction, et c'est lui également qui, dans cette ville lui fit faire, le premier, connaissance avec les poètes chrétiens (1).

CHAPITRE XXV

SAINT FORTUNAT.

Saint Fortunat a, au point de vue historique, une toute autre importance qu'Arator : beaucoup plus fécond et plus étendu, il est le principal représentant de cette époque. Cette distinction est d'autant plus méritée que, si nous faisons abstraction des hymnes, nous ne trouvons, depuis Arator jusqu'à la fin du VIIe siècle, aucun poète d'importance ; c'est même à peine si l'on peut citer un nom. Ajoutons à cela que la double direction que nous avons remarquée, en ce temps-là, dans la poésie chrétienne-latine, l'une profane et l'autre religieuse, est représentée par ses œuvres, qui nous rappellent tout aussi bien un Sidoine Apollinaire qu'un saint Paulin ou un saint Ambroise.

Comme Arator, Venantius Honorius Clementianus Fortunatus (2) était né, probablement entre 530 et 540, dans la

1. Il y mentionne, au vers 47, *Dracontius* ; c'est bien là en effet la leçon qu'il faut adopter, et non *Decentius* ; dans les deux cas, la quantité est violée.

2. *Venantii Honor. Clement. Fortunati opera omnia post Browerianam editionem nunc recens. ad mss. codd. Vaticanos nec non ad veteres editiones collata etc., nova ejusdem vita locupletata, opera et stud.* M. A. Luchi, 2 t. Rome, 1786, in-4 ; *Notice d'un manuscrit latin de la Bibliothèque du roi* par Guérard (contient des poèmes de Fortunat inconnus jusque-là) in : *Notices et extraits des mss.*, t. XII, Paris, 1831, in-4 (part. 2, p. 75 sq.) ; — *Ven. Honor. Clement. Fortunati presbyteri italici opera poetica*

haute Italie, sur le territoire situé entre Cénéda et Trévise. C'est à Ravenne, capitale de l'empire ostrogoth, et ensuite siège de l'exarchat, que Fortunat reçut son éducation scientifique : elle embrassait non seulement la grammaire et la rhétorique, mais aussi la jurisprudence. A Ravenne cependant, il resta complètement étranger soit à la théologie, soit à la philosophie. Par contre, il s'y essaya déjà dans la poésie, ainsi qu'en témoigne le premier poème de son recueil, où il célèbre et décrit la consécration d'une nouvelle église de cette ville. Peu après 560, Fortunat quitta sa patrie pour visiter la Germanie et la Gaule. Il s'arrêta d'abord en Austrasie, à la cour de Sigebert, dont il célébra, dans un de ses poèmes, le mariage avec Brunehaut. Il semble que ce roi lui ait accordé ses bonnes grâces d'une manière toute spéciale. En Austrasie, Fortunat fit aussi la connaissance de plusieurs grands personnages romans et germains avec lesquels il eut des rapports d'amitié qui durèrent, pour plusieurs, de longues années. De la cour de Sigebert, il se rendit à Tours, ville qui appartenait au même roi et qui était peut-être en premier lieu le but du voyage de notre poète (1). Fortunat nous raconte en effet qu'il avait été guéri, à Ravenne, d'un mal d'yeux par l'influence miraculeuse de saint Martin ; il avait obtenu ce résultat en faisant sur ses yeux des onctions avec l'huile de la lampe qui brûlait devant l'image du saint, dans une église de la capitale. Il est donc tout naturel de supposer que, s'il n'en avait pas fait le vœu, il ait eu au moins le désir de faire un pèlerinage au tombeau de saint Martin. De Tours, il se rendit à Poitiers, où il fit la connaissance de sainte Radegonde ; cette circonstance devait avoir une grande influence sur le reste de sa vie (2). Fille de roi de la Thuringe, Radegonde était prisonnière de Clotaire I, fils de Clovis, depuis la défaite de son oncle Her-

recens. et emend. Fr. Leo., Berlin, 1881 (*Monum. German. histor.*) ; Bormann, *Ueber das Leben des lat. Dichters Ven. Fortunatus* im Osterprogram. des Gymnas. von Fulda, 1848, in-4 ; — Ampère, *Hist. littér.*, t. II, p. 275 sq. ; — Hamelin, *De vita et operibus Ven. Fortunati*, Rennes, 1878.

1. C'est ce que pense aussi Paul Diacre, *Historia Langgoberd*, II, c. 13.

2. Voir à son sujet : Duemmler, *Radegunde von Thueringen*, in : *Im neuen Reich*, 1871, vol. II, p. 641 sq.

manfried (1) par les Francs; plus tard, elle devint, malgré elle, l'épouse de Clotaire. Mais cette femme, instruite et profondément religieuse depuis son enfance, s'était séparée de son mari, qui venait de faire égorger son propre père à elle; elle fonda, sous le vocable de Sainte-Croix, un couvent près de Poitiers et s'y retira. Elle y vécut alors, veuve enfin et chargée d'années, dans l'ascétisme le plus sévère. Sainte Radegonde détermina notre poète à se fixer à Poitiers : il devait y trouver une nouvelle patrie, dans la société aimable, intime même de cette femme illustre, et dans celle de l'abbesse du couvent, Agnès, fille adoptive de Radegonde. C'est là aussi que Fortunat entra dans l'état ecclésiastique et qu'il fut ordonné prêtre. Sa réputation de poète se répandit bientôt dans toute la Gaule; il se mit en relation avec presque tous les savants ou tous les hommes aux aspirations élevées; ces relations étaient entretenues par les nombreux voyages qu'il faisait à Poitiers et qui interrompaient sa vie monotone, mais ses poésies, nous le verrons bientôt, avaient dans ces relations la plus large part. Avant tout, il apprit à connaître le célèbre historien des Francs, Grégoire, le grand évêque de Tours; ce fut ce dernier qui, après avoir montré d'abord le plus vif intérêt pour ses vers, pressa le premier saint Fortunat de réunir et de publier ses poèmes (2). Dans un âge avancé, sans doute vers la fin du siècle, Fortunat fut élevé à la chaire épiscopale de Poitiers. La date de sa mort nous est inconnue. Il faut apparemment la placer dans les premières années du VII[e] siècle.

Nous avons environ de saint Fortunat trois cents poèmes, dont la majeure partie a été réunie en onze livres et publiée par l'auteur (3). La plupart sont composés en mètre élégiaque;

1. Hermanfried était le meurtrier de son père.

2. Ainsi que le montre la dédicace en prose adressée à saint Grégoire, et publiée en tête du recueil des œuvres de saint Fortunat.

3. Dans ces livres, les éditeurs ont incorporé les poèmes qu'on a découverts plus tard; on y trouve en outre quelques morceaux de prose : ce sont, avec des lettres, une explication du *Pater* et une explication du Symbole des Apôtres. La division par livres, qui ne doit guère être l'œuvre du poète, ne repose sur aucun principe général, quoique, dans certains livres, elle ait été déterminée par des motifs arrêtés.

poèmes d'occasion, dans toute l'acception du terme (1). Ce sont, en partie, des poèmes panégyriques de tout genre, et, en partie, des épitaphes, dont plusieurs ressemblent aux panégyriques; en partie, des épigrammes, forme que prennent aussi les épitaphes, et, en partie, des épitres ou élégies. Ces dernières nous conduisent dans le domaine de la poésie lyrique qui est aussi représenté par un certain nombre d'hymnes. On trouve enfin, à la suite des épîtres, des poèmes qui contiennent des descriptions de voyage, ou bien encore des poèmes narratifs.

Si nous passons maintenant à l'étude spéciale de chacune de ces catégories et tout d'abord à celle de la grande classe des panégyriques, qui apparaissent principalement dans les premiers livres, il nous faudra faire une distinction entre panégyriques proprement dits ou directs, et panégyriques indirects. Parmi les premiers, il faut classer, par exemple, le panégyrique de Léontius, évêque de Bordeaux (l. I, c. 15). Cet homme, si distingué par son origine et sa munificence, semble avoir été, lui aussi, l'ami particulier de saint Fortunat. Il faut y classer en outre des poèmes plus petits que le panégyrique de Léontius, comme ceux qui retracent les vertus de Félix, évêque de Nantes (l. III, c. 8), de Nicétius, évêque de Trèves (l. III, c. 11), des évêques de Cologne (l. III, c. 19) et de Reims (l. III, c. 20). On peut voir, dans ces poèmes, comme une dette de reconnaissance payée à l'hospitalité que Fortunat avait trouvée auprès de ces évêques (2), quoique le poète s'abstienne d'en parler directement; il y règne un certain ton d'intimité qui leur sied bien. A cete classe, il faut bien encore rattacher le panégyrique en l'honneur du clergé de Paris (l. II, c. 13); Fortunat y exalte le service divin, notamment celui des Vigiles, tel que ce clergé, l'évêque Germain en tête, l'avait introduit dans les églises; l'auteur ne manque pas surtout de traiter le côté musical de la question, ce qui fait de son écrit un tableau historique très intéressant au point de vue de la civilisation.

1. Cela s'applique également aux poèmes découverts par Guérard.
2. A ce point de vue, ils ne sont pas sans valeur pour la biographie de saint Fortunat.

Ce n'est pas seulement aux ecclésiastiques que le poète consacre ses chants ; il célèbre aussi, dans ses vers, les grands du siècle. C'est ainsi qu'il a composé des panégyriques, dans le vrai sens du mot, en l'honneur des rois mérovingiens Caribert (l. VI, c. 4) et Chilpéric, l. IX, c. 1). Le panégyrique de ce dernier, à en juger par le début, a dû être récité par le poète devant le synode réuni, à Braine, en 580. Ici, Fortunat se montre, au point de vue moral et esthétique, sous un jour très défavorable : on y voit le panégyriste de l'ancienne trempe, le poète flatteur et courtisan dont le langage boursoufflé ne recouvre aucune vérité ou bien cache un mensonge ; cela est évident, par exemple, quand il dit que la gloire de Chilpéric est destinée à remplir l'univers entier, et que la Libye, la mer Rouge, l'Indus connaissent son nom ; quand il exalte non seulement l'érudition et la poésie (1), mais même la justice de cet ennemi, peut-être même de ce meurtrier de son frère Sigebert (2), à qui Fortunat était si redevable ; quand enfin il n'exalte pas moins son épouse Frédégonde « riche en mérites de toutes sortes ! » Nous retrouvons encore la même intempérance d'éloges dans le panégyrique de Caribert ; parfois ils sont taillés sur le même patron. Il le compare à Salomon, à Trajan, aux Fabius. Sa fidélité surtout excite les louanges du poète (3). On connaît l'éloge curieux qu'il accorde ici à son éloquence, dans la langue romaine. Avec le court panégyrique de Sigebert et de Brunehaut, éloge que le poète avait composé pour féliciter cette femme de sa conversion au catholicisme, nous retrouvons encore en Fortunat le même poète courtisan, dans toute la force du terme (l. VI, c. 3) ; il est vrai de dire qu'en l'écrivant, il pouvait se laisser influencer ici par des considérations toutes personnelles.

Mais, parmi ces panégyriques, il y en a qui ont été dictés

1. Il dit de Chilpéric v. 105 : « Regibus aequalis de carmine major haberis, » et au v. 110 : « Proelia robur agit, carmina lima polit. »

2. Frédegonde avait du moins soudoyé les meurtriers, d'après ce que dit Grégoire de Tours (H. Franc. IV, c. 51). Dans sa flatterie même, Fortunat n'a pas honte de laisser entendre qu'en perdant Sigebert, le monde n'a rien perdu ; c'est bien là-dessus, en effet, qu'il faut rapporter le v. 67 : « Nil dolet amissum, te rege superstite, mundus. »

3. « Antea mons migrat quam tua verba cadant. »

par une inspiration plus noble; tel est, par exemple, celui du duc Lupus, l'un des hommes d'État les plus remarquables d'Austrasie et le plus fidèle partisan de Sigebert. Roman lui-même, il aimait à attirer à la cour de son maître ceux de ses compatriotes que distinguait leur érudition (1); il est bien possible que ce soit à son intermédiaire qu'il faille attribuer la présence de Fortunat à la cour d'Austrasie. Le poète lui conserva longtemps une amitié toute intime. Si, dans son panégyrique (l. VII, c. 7), Fortunat le compare avec les Romains illustres de l'antiquité, il a soin d'ajouter ici, « sous sa direction, Rome nous revient ici (à la cour germaine) (v. 6); » il a été sa consolation et son espérance. Fortunat a également composé des panégyriques à la louange de Germains illustres, à Gogo (l. VII, c. 1) entre autres, un des premiers confidents de Sigebert qui l'envoya en Espagne chercher son épouse Brunehaut et qui devint ensuite le père nourricier de son fils Childebert. Lui aussi avait été le protecteur le plus généreux de notre poète, qui célèbre son éloquence. Ces deux derniers poèmes ont vu le jour à la cour de Sigebert; c'est par là que le poète s'acquitte d'une dette de reconnaissance; aussi, malgré une certaine pompe de style, ces panégyriques laissent voir une vérité de sentiment qui ne permet pas de croire à une vaine flatterie (2).

A ces panégyriques et, spécialement, à ceux qui viennent en première ligne et qui ont trait à des ecclésiastiques, s'en rattachent encore d'autres, qui forment une espèce toute particulière : ils ont pour héros des martyrs et des saints. Fortunat en a composé quelques-uns de ce genre. L'un est à l'adresse de saint Médard (l. II, c. 20); tous les miracles du saint sont brièvement racontés, l'un après l'autre, tout comme cela avait lieu dans les vies de Saints en prose à cette époque, et dans celles de Fortunat lui-même. Sigebert venait de terminer la cathédrale de Soissons qui était dédiée à la mémoire de saint Médard, et ce poème, d'une grande sécheresse, semble avoir

1. Comme Andarchius, par exemple, dont Grégoire de Tours, fait mention *Hist. Fr.*, l. IV, c. 46

2. Par là également se trouve rehaussée leur valeur historique. Encore moins doit-on rechercher la flatterie dans le panégyrique d'une vieille femme germaine du nom de Berthilde. L. VI, c. 6.

été composé comme sur commande, à cette occasion, ainsi que cela ressort des derniers vers. C'est avec beaucoup plus d'élan que Fortunat célèbre la mort de saint Saturnin, premier évêque de Toulouse (l. II, c. 11) (1). On peut ranger ici le long panégyrique en l'honneur de la vierge Marie (trois cent soixante vers, l. VIII, c. 6). L'héroïne y est célébrée sous toutes les figures possibles (2) et toute la hiérarchie céleste, anges et saints, chante ses louanges. Ce poème ne paraît pas avoir été dans le recueil primitif des œuvres de Fortunat; mais je n'ai pas des doutes sérieux sur son authenticité (3). On peut encore ranger dans cette catégorie un poème passablement long à la louange de la virginité (l. VIII, c. 6); composé en l'honneur d'une fête d'Agnès, il peint avec des couleurs peut-être trop sensuelles l'amour des religieuses pour le fiancé céleste, ainsi que la récompense réservée dans le ciel à la chasteté.

Parmi les poèmes que j'ai appelés panégyriques *indirects*, je comprends ceux dont la composition a été déterminée par une production spéciale ou une création du héros, et dans lesquels le poète a surtout en vue de glorifier ces travaux. De ce genre sont un grand nombre de poèmes qui célèbrent

1. Cf. aussi le poème qui vient immédiatement après : il a pour nous un intérêt particulier, en ce qu'il célèbre un duc allemand, Launebold et son épouse Berthrude, pour avoir, les premiers, bâti une église à l'endroit même où saint Saturnin avait été attaché à un taureau : « Quos nullus veniens Romana gente fabrivit. Hoc vir barbarica prole peregit opus. »

2. Par exemple : Aula dei, ornatus paradisi, gloria regni,
Hospitium vitae, pons penetrande polos.
Arca nitens et theca potens gladii bis acuti,
Ara dei assurgens, luminis alta pharos.

3. V. la remarque *a* de Luchi, p. 287. Le style est le même que celui de saint Fortunat. On y retrouve Dieu désigné sous le titre de « figulus ; » saint Fortunat aimait cette figure (v. par ex., l. IX, c. 2 et l. X, c. 6) : « Figmentum figuli, super omnia vasa decorum, » c'est ainsi qu'il appelle la Sainte Vierge, v. 217. En faveur de la paternité de saint Fortunat, il faut mentionner aussi l'harmonie qui règne entre ce poème et celui qui traite du même sujet et dont nous avons parlé plus haut. Ici, il parle également de la hiérarchie céleste; voici l'ordre : Patriarches, Prophètes, Apôtres, Martyrs, Vierges (v. 11 sq.) Ratramnus lui-même donne ce poème comme l'œuvre de saint Fortunat et il en cite un passage dans son livre intitulé *De nativitate Christi*, c. 10.

l'achèvement ou la consécration d'églises, de monuments pour la plupart construits par les mêmes évêques à qui l'auteur a consacré un panégyrique particulier. De ce nombre sont Léontius (l. I, c. 8 sq.) et Félix. Quelques-uns de ces poèmes sont très courts et ont été composés pour servir d'inscription (2) ; saint Fortunat a composé, en effet, de telles inscriptions pour des églises ; aussi l'on en trouve une (l. I, c. 5) sur la cellule où saint Martin recouvrit un pauvre de sa tunique. Les panégyriques, dans le vrai sens du mot, ont, au point de vue de l'histoire, une valeur multiple, car ils nous font connaître des faits relatifs à la vie des personnages les plus remarquables de la Gaule à cette époque ; les portraits qu'ils nous font et les caractères qu'ils nous dépeignent nous laissent voir, mêmes sous les plus apparentes couleurs de la flatterie, le vrai motif qui a porté le poète à les tracer. Les panégyriques improprement dits ont, par contre, un grand intérêt au point de vue de l'archéologie chrétienne : tel est, entre autres, celui qui nous fait la description de l'église bâtie, à Nantes, par saint Félix (l. III, c. 7), et sa consécration (ib., c. 6) ; ou bien celui qui nous énumère les tableaux qui se trouvaient dans l'église que Grégoire fit rebâtir à Tours en l'honneur de saint Martin (l. X, c. 6) (1). Un autre poème de cette classe est encore digne de remarque (l. III, c. 10) ; il célèbre l'achèvement d'une entreprise profane et nous montre bien la grande part d'intérêt que les évêques prenaient alors, dans le royaume des Francs, au bonheur public : c'est la rectification du lit d'une rivière, travail qui avait pour résultat de s'enrichir d'un nouveau terrain plein de fertilité. Cette entreprise était grandiose, à en juger d'après le récit de saint Fortunat ; elle nous montre bien qu'alors la tradition de l'architecture antico-romaine vivait encore en Gaule : elle était l'œuvre de l'évêque Félix, cet homme dont nous avons si souvent parlé.

1. Par ex., l. I, c. 11, où nous trouvons un poème qui débute ainsi :

Qui cupis egregii structorem noscere templi
Tam pia non patiar vota latere tibi...
Fundavitque piam *hanc* Papa Leontius aulam.

Cf. aussi l. I, c. 12 où il parle de tableaux représentant des animaux et placés dans une église.

Voici un autre genre de poésie qui se rattache aux panégyriques par les liens de la parenté la plus étroite : ce sont les épithalames, sorte de panégyrique pour ainsi dire, tels que nous les avons vus dans Claudien et dans Sidoine. Fortunat a, lui aussi, cultivé ce domaine de la poésie ainsi que le montre son poème sur le mariage de Sigebert et de Brunehaut (l. VI, c. 2). A l'inverse de ses autres poèmes d'occasion, lesquels sont en distiques, celui-ci est écrit en hexamètres comme le sont ceux de ses prédécesseurs que nous venons de citer.

Sur cent dix-neuf vers qu'il renferme, il n'y a que les vingt-quatre vers de la préface (1), qui soient élégiaques. Cette dernièré nous offre une courte, mais charmante description du printemps : le feuillage commence à éclore, la vigne bourgeonne, l'abeille fait son miel et l'oiseau bâtit son nid; la saison est favorable pour le mariage royal, pour lequel tous les grands du royaume se sont rendus à la cour. Dès le début de l'épithalame lui-même, le poète donne des éloges à Sigebert, pour avoir reconnu la valeur morale de l'union conjugale, laquelle réprime les ardeurs de la jeunesse. Cupidon, dont la mer elle-même ne saurait méconnaître la puissance, a vaincu Sigebert; « il a déjà bu de sa flamme (2), » et, déjà, il embrasse en esprit la fiancée dont l'amour lui fait le tableau. Fier de sa victoire, Cupidon appelle Vénus pour orner de fleurs la couche nuptiale : ils font ensuite à qui mieux mieux l'éloge du jeune couple, lui, de Sigebert, elle, de Brunehaut. C'est ainsi que le poète met l'éloge du couple dans la bouche de ces dieux, tout comme l'a déjà fait Sidoine, dans son épithalame de Ruricius (3). Du côté de Sigebert, il y a la naissance, les exploits militaires, surtout la victoire sur les Thuringiens, la maturité précoce de l'intelligence, et la douceur enfin qui font le sujet de sa louange : du côté de Brunehaut, c'est la beauté; les roses se mêlent aux lis sur son visage; c'est une perle d'un genre nouveau, produite par la terre espagnole, et, devant cette perle, tous les diamants voient pâlir leurs

1. C'est bien comme préface, apparemment, que nous devons considérer le début au c. I, l. VI.
2. V. plus haut, p. 452.
3. « Bibit ossibus ignem. »

feux. Qui aurait pu penser que l'Espagne enverrait une maîtresse à la Germanie! Ce ne peut être là que l'œuvre de la Providence. Fortunat parle ensuite de la race, de la richesse, de la puissance d'Athanagilde; il termine ce poème par l'hommage de ses propres vœux. Il peut bien, sans doute, y avoir çà et là, dans cet épithalame, une expression ornée ou même exagérée, mais reconnaissons néanmoins qu'il se distingue très avantageusement de plusieurs de son espèce, de ceux de Sidoine, par exemple. Nous n'y trouvons pas cette pompe exagérée de figures mythologiques et étrangères que n'auraient pas comprises les Germains plus ou moins pénétrés de la culture romaine, et que, du reste, Fortunat semble avoir peu goûtées, ainsi que le prouvent ses panégyriques eux-mêmes. C'est là, si je ne m'abuse, un signe du temps : l'intérêt esthétique pour l'Olympe païen s'évanouit devant la puissante influence du germanisme, et devant celle du christianisme qui pénètre de plus en plus profondément le monde roman; et ce résultat se produit malgré les écoles traditionnelles des grammairiens qui ont longtemps fait bonne garde, mais qui s'éclipsent enfin maintenant devant les écoles ecclésiastiques.

Les épitaphes, qui seules remplissent tout le livre quatrième, font un pendant aux panégyriques. Ce sont des poèmes courts pour la plupart; mais, il y en a aussi de longs; l'un d'eux comprend même cent soixante vers. Ils ont été destinés en partie à servir d'inscription pour des tombeaux, ainsi que quelques-uns d'entre eux le donnent directement à entendre (1). D'autres sont faits sur commande, tels que ceux du livre IV (c. 12 et 18), et même au nom d'autres personnes (2). La plus grande partie de ces poèmes sont dédiés à des évêques et à des abbés; quelques-uns à de hauts fonctionnaires; deux à

1. Le livre IV, c. 20, débute ainsi : « Quisquis in hoc tumulo cineres vis nosse sepulti, » phrase qui se rencontre également dans d'autres passages.

2. Ceci peut se supposer pour le ch. 18, l. IV, mais est expressément dit au ch. 9 du même livre. On y lit à la fin : « Haec tibi parva nimis cum tu merearis opima — Carmina Theodosius praebet amore tuus. » Seule, une étude superficielle de ces poèmes pouvait faire naître l'opinion ridicule qui prétend que Fortunat s'appelait Théodose et que c'est de ce nom qu'il a signé ici.

d'autres personnes pieuses, hommes et femmes. Ils ont tous sans doute un intérêt multiple pour l'histoire de la civilisation; mais ils font en général l'effet d'un travail poétique purement artificiel, où le cœur du poète n'a point de part. Le plus remarquable de tous est aussi le plus long (l. IV, c. 26); il est consacré à une illustre Germaine, à Vilithuta, femme de Dagaulf, laquelle mourut en couches, à l'âge de dix-sept ans, elle et son enfant. Elle était « d'origine barbare, et c'est sa culture qui avait fait d'elle une romaine; » sa jeunesse, sa beauté, sa culture intellectuelle, sa bienfaisance, le bonheur de son mariage, la triste fin de sa vie, « la mère et l'enfant s'étant donnés mutuellement la mort, » forment autant de points de vue que le poète sait admirablement mettre en relief. Le bien qu'elle faisait aux pauvres, lui a gagné le ciel. Le poète fait ensuite le tableau du bonheur qui lui est réservé dans le paradis. Ah! que le jugement dernier est différent pour les bons et pour les méchants; la clarté du feu ne fait que nourrir les premiers, dit le poète, qui termine par des paroles de consolation pour l'époux. Ce poème a déjà tout à fait le caractère d'une lettre de consolation; sous ce rapport, il ressemble au poème que Saint Fortunat adressa à Chilpéric et Frédégonde, à l'occasion de la mort de leurs enfants Clodobert et Dagobert (l. IX, c. 2). Ce dernier n'offre, au surplus, qu'une longue et fastidieuse versification, sans autre intérêt historique que celui que lui donnent les personnages auxquels il s'adresse. Pour ces deux enfants aussi, notre poète composa des inscriptions tumulaires (1).

Saint Fortunat écrivit encore des épigrammes qui n'étaient pas destinées à des pierres sépulcrales; quelques-unes sont de simples inscriptions (2), et ni les unes, ni les autres n'offrent une valeur particulière. D'autres, parmi ces épigrammes,

1. L. IX, c. 4 (où Clodobert, jeune homme de quinze ans, est appelé *caput orbis*!) et c. 5. Cf. au reste Grégoire de Tours, *Histor. Fr.*, l. V, c. 34.

2. Par ex., l. VII, c. 24 sur une clé d'argent; au ch. 25, il s'agissait bien apparemment d'une inscription pour une salle à manger. On y trouve également des épigrammes qui ne sont écrites que comme souvenir; par exemple, l. VII, c. 27; toutes, en effet, sont des poèmes d'occasion.

se rattachent immédiatement à sa poésie épistolaire. La versification était tellement devenue une seconde nature pour Fortunat, qu'il ne pouvait pas s'empêcher de mettre en distiques les billets mêmes les plus prosaïques qu'il écrivait à tous ses amis. C'est sous cette forme, tout comme nous faisons aujourd'hui par une carte de visite, qu'il recommande des étrangers, notamment à son ami saint Grégoire (l. V, c. 18), ou bien encore deux de ses compatriotes, à des évêques (l. V, c. 21 et l. XI, c. 17). C'est par des vers également qu'il remercie saint Grégoire de lui avoir envoyé non seulement des poèmes (l. V, c. 11), mais jusqu'à des fruits (l. C, c. 16); ou encore, c'est par des distiques qu'il lui accuse réception d'une lettre (l. V, c. 20). En visite chez un ami, il l'avait quitté sans prendre congé de lui, afin de ne pas troubler son sommeil : cette omission lui fournira l'occasion de s'excuser en distiques (l. III, c, 36). Cependant, la plupart de ces billets sont à l'adresse de ses amies, Radegonde et Agnès; ils nous permettent de jeter un coup d'œil sur les relations intimes, tendres mêmes, de ce Roman resté toujours mondain, avec deux pieuses femmes Germaines. Ce poète sybarite, que la vie de son presbytère n'avait peut-être rendu que plus sensible aux jouissances de la table, est vraiment gâté par ses amies : en qualité de Germaines et de bonnes maîtresses de maison, elles ne trouvent pas de plus grand plaisir que de lui donner l'hospitalité et de voir qu'on fait honneur à leurs talents culinaires. C'est ainsi que Fortunat leur adresse un grand nombre de billets pour les remercier d'un envoi de mets et de fruits (l. XI, c. 14 sq.), même pour des dîners complets apportés chez lui ou du moins préparés pour lui (l. XI, c. 9 sq.). Les plats étaient couverts et couronnés de fleurs, s'écrie une fois le poète enthousiasmé, et il n'oublie pas de vanter la nappe elle-même « qui avait été tissée par les mains dédaliennes de sa *sœur* (1), » car c'est ainsi que Fortunat appelle constamment Agnès. Ces poèmes, souvent maniérés, ont parfois aussi une tournure tout humoristique, quand

1. « Daedalicis manibus. »

l'auteur, l'ironie sur les lèvres, parle de son riche appétit (1), lequel fait plutôt souvenir des Romains du temps de l'empire que des Italiens d'aujourd'hui. Fortunat ne se contentait pas néanmoins de faire des vers pour remercier ses amies; il leur envoyait aussi des cadeaux à son tour, et, à ces cadeaux, il joignait quelques distiques. Il leur fit porter, par exemple, des marrons dans une corbeille qu'il avait tressée de ses mains (l. XI, c. 13), ou bien encore un bouquet de violettes qu'il avait lui-même cueillies. La galanterie ecclésiastique, qu'il sait mettre dans ses vers en de telles occasions (l. VIII, c. 11 et 12), montre comment il réunissait, en sa personne, les qualités de l'homme de cour et celles de l'homme d'église. Plusieurs même de ces petites lettres en distiques qu'il adresse à Radegonde et à Agnès, renferment des expressions si tendres qu'elles ressemblent à des billets doux : il se plaint, par exemple, que la première se renferme chez elle pendant le carême; il dit que, avec elle, son soleil disparaît (2) ; son retour lui rend la joie, comme le retour du printemps (l. VIII, c. 14). Quant à Agnès, il se voit forcé de déclarer et de prendre Dieu à témoin que son amour pour elle n'est qu'un amour de frère (l. XI, c. 6). Ces poèmes se distinguent en tout cas par la vérité du sentiment; ceux notamment qu'il adresse à Radegonde ont une chaleur de sentiment qui s'allie à une expression vraiment poétique.

Un certain nombre d'autres épîtres en vers, que nous possédons de saint Fortunat, sont adressées soit à des amis, comme Lupus et Gogo, soit à des personnes plus ou moins étrangères. Plusieurs de ces missives ont, à leur tour, le caractère du panégyrique; d'autres nous rendent témoignage de la vocation et du talent de l'auteur pour décrire la nature, et c'est à ces qualités que nous devons quelques peintures intéressantes de

2. Par exemple : l. XI, c. 9 ; cf., dans Guérard, le n° 27. Parfois même cet appétit se traduit d'une manière rebutante, l. XI, c. 23. Fortunat va même si loin qu'il ne rougit pas de raconter à la mère (Radegonde) et à la sœur (Agnès,) qu'il avait (l. c., c. 24) dépassé, dans sa boisson, les lois de la tempérance.

1. L. VIII, c. 13 ; cf. l. XI, c. 2; par rapport à Agnès, v. l. XI, c. 5 et le n° 13, dans Guérard.

ses voyages. Dans une lettre à Félix (l. III, c. 9), le poète nous fait une description du printemps, mais d'un de ces printemps tels qu'il y en a en France et dont l'ouverture coïncide avec la fête de Pâques : la nature renaît et ses dons reviennent avec son maître. Le poète n'a pas du reste besoin de cette coïncidence pour mettre ailleurs en rapport le printemps et la fête de Pâques (1), ainsi que cela aura lieu plus tard dans la poésie du moyen âge. Dans une lettre à Lupus (l. VII, c. 8), il décrit les ardeurs de l'été et la langueur des pauvres voyageurs qui meurent de soif; dans une lettre à Radegonde (l. XI, c. 28), c'est la rigueur de l'hiver qui exerce son pinceau. Mais ce sont des charmes autrement grands que ceux que nous trouvons dans la description de Metz et de ses environs, dans une lettre qu'il envoie à Villicus, évêque de cette ville (l. III, c. 14).

Toutefois parmi les poèmes de saint Fortunat, le plus connu est sans contredit son *Voyage* de la Moselle, depuis Metz jusqu'à Andernach ; il l'entreprit en bateau, en compagnie du roi d'Austrasie (*De navigio suo*, l. X, c. 10). Nous avons là un pendant au poème d'Ausone, et, si celui du poète de Bordeaux est supérieur par la narration, celui de Fortunat se distingue néanmoins par maints traits poétiques charmants, qui nous représentent avec de vives couleurs les coteaux plantés de vignes de la rivière allemande. Le poème (l. III, c. 12) qui décrit la forteresse de Nicétius, évêque de Trèves, n'est pas moins captivant. Située, elle aussi, sur les bords de la Moselle, elle réunissait aux agréments d'une maison de campagne les avantages d'une place fortifiée : c'est là une preuve que, à cette époque, il était nécessaire de défendre ainsi les sanctuaires de la civilisation (2). Nous devons faire remarquer également un poème sur le Gers, dans la Gascogne (l. I, c. 21). Le poète nous y donne une description, vivante et accentuée, de cette rivière qui tarit pendant l'été et ne forme qu'un ma-

1. Par exemple, l. VIII, c. 11.
2. Les trois poèmes nommés en dernier lieu ont été traduits en allemand et expliqués par Boecking et ont paru en supplément, dans le 7e volume de la Revue intitulée *Jahrbücher des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinlande*, Bonn, 1845.

rais, mais qui, à la suite d'un orage peut se changer subitement en un torrent dévastateur; ce poème nous rend témoignage du talent pittoresque de l'Italien. Ce qui lui donne encore plus de charme, c'est la forme d'un panégyrique humoristique dont Fortunat s'est servi.

Au-dessus de tous les poèmes écrits en distiques, se placent trois élégies, également remarquables au point de vue de l'histoire et de l'esthétique; le talent poétique et oratoire du Roman s'est essayé à rendre, d'une manière complète, la force et la tendresse des sentiments allemands. Ces poèmes ont été écrits sous l'inspiration de Radegonde, l'amie de Fortunat, et deux même l'ont été au nom de cette femme. Ils nous offrent en même temps un beau monument de cette amitié; seule, l'affection de Radegonde a permis à Fortunat de devenir l'interprète des sentiments intimes d'une femme allemande. Un de ces poèmes se trouve au sixième livre du recueil (c. 7; trois cent soixante-dix vers), tandis que les deux autres ne font pas partie de ce recueil dans les missels; le poète nous y fait entendre des plaintes sur le sort tragique de Galsuinthe, cette fille des rois Ostrogoths à laquelle le cœur compatissant de Radegonde avait voué un amour de mère, dès qu'elle eut fait sa connaissance, à l'occasion du voyage de Galsuinthe à Poitiers. Sœur aînée de Brunehaut, cette dernière avait été mariée, malgré elle, à Chilpéric, frère de Sigebert; puis, après une courte et malheureuse union conjugale, elle avait été assassinée sur l'ordre du roi lui-même, par les intrigues de Frédégonde. Ce sort tragique devait attrister d'autant plus profondément le cœur de son amie qu'elle avait eu, elle aussi, à souffrir d'un mariage auquel on l'avait forcée de consentir. A la suite d'un prologue sur l'instabilité des choses de la terre, le poète nous dépeint, en détail et d'une manière parfois vraiment saisissante, les adieux de Galsuinthe à sa patrie, à sa famille, et surtout à sa mère : les ambassadeurs la pressent de partir; la fille et la mère cherchent à gagner du temps; cette dernière fait passer tout son cœur dans le discours qu'elle adresse à sa fille, car elle n'en a pas d'autre pour la remplacer; Galsuinthe dit adieu à Tolède, sa patrie; elle fait arrêter sa voiture sur le pont, et s'adresse à la ville elle-même et à ses portes qui lui

ouvrent un passage au lieu de se fermer devant elle : tels sont les sentiments qu'exprime le poète. Mais la mère ne peut pas se séparer encore de sa fille; elle l'accompagne pendant quelque temps en remplissant l'air de ses gémissements. Enfin, il faut s'arracher l'une à l'autre : la mère fait un long discours qui, malgré beaucoup trop d'artifices de rhétorique, contient des traits pleins de vérité et de poésie (1); la fille, au contraire, à qui la douleur ferme la bouche, ne trouve que peu de paroles à exprimer, mais elle laisse pressentir sa mort prochaine. Longtemps la mère tient ses regards attachés vers sa fille qui s'éloigne. Le poète fait ensuite le récit du voyage de la princesse à travers les Pyrénées, Narbonne, Poitiers. Il l'y vit lui-même portée sur une voiture d'argent, quand elle se rendit au bateau afin de partir pour Rouen où fut célébré le mariage; il nous dit comment elle gagna rapidement l'amour du peuple et devint la mère des pauvres. Il fait ensuite le récit de la mort de cette reine, et s'il ne parle pas en termes exprès de sa fin violente, il me semble néanmoins qu'il y fait suffisamment allusion. Viennent ensuite les plaintes de la nourrice, de sa sœur Brunehaut, de la mère qui, avant tous les autres, entend le bruit de sa mort, parce qu'elle l'aime plus que tous les autres. Le poète termine par des paroles de consolation et laisse entrevoir la béatitude qui, dans le ciel, est le partage de la défunte.

Si cette élégie se rattache aux épitaphes et aux poèmes de condoléance de Fortunat, les deux autres, nous l'avons dit, se rattachent immédiatement à ses épîtres. L'une, et c'est la plus ancienne et la plus importante (cent soixante-douze vers), est adressée par Radegonde, ou plutôt par le poète qui parle en son nom, à Amalafried, cousin de la reine; c'est le dernier rejeton de sa race, le fils unique d'Hermanfried, dernier roi de la Thuringe. Amalafried avait quitté sa mère, princesse

1. Dès le début, par exemple : « Civibus ampla tuis, angusta Hispania matri ; » et ensuite le passage qui débute ainsi :

Tu dolor unus eris quisquis mihi luserit infans,
Amplexu alterius tu mihi pondus eris.
Currat, stet, sedeat, fleat, intret et exeat alter,
Sola meis oculis dulcis imago redis. V. 149.

ostrogothe, pour se réfugier en Italie; il séjournait alors en Orient, où il était au service de Byzance. Radegonde et lui sont unis par les plus beaux souvenirs de jeunesse; encore enfant, elle avait eu déjà pour ce jeune garçon une inclination tendre, et maintenant c'est sur lui qu'elle reporte tout l'amour qu'elle a pour sa propre famille et pour sa race. Dès le début de l'élégie, elle parle de ce jour infortuné où le fier château royal de ses aïeux devint la proie des flammes; les toits chargés d'or étaient rougis par le feu, les femmes traînées en captivité après s'être vu arracher leurs enfants de leurs bras : voilà ce qu'elle a vu de ses propres yeux. Radegonde se plaint ensuite de son abandon; il est loin, lui qui est si cher à son cœur, et elle lui rappelle leur jeunesse, qu'ils ont passée ensemble : alors déjà il était l'objet de sa sollicitude, dès qu'il mettait le pied hors de la maison; et, aujourd'hui, c'est le monde entier qui les sépare. Elle se plaint qu'il ne lui ait pas même écrit une lettre, qui pourrait du moins lui faire son portrait. Si elle n'était pas retenue par les barrières du cloître, elle volerait vers lui, où qu'il puisse être; elle irait le surprendre. Son amour pour lui la ferait affronter sans crainte les fureurs de la mer, et si l'esquif venait à faire naufrage, elle nagerait pour aller à lui, sûre qu'elle est d'oublier, en le revoyant, tous les dangers qu'elle aurait courus. Et si elle venait à être la proie des ondes, elle aurait encore la consolation d'être mise en terre par lui qui, les larmes aux yeux, se souviendrait au moins de celle qu'il laisse se plaindre en vain pendant la vie. Radegonde consacre ici un souvenir à la mort de son frère, qui avait voulu aller à la recherche de son cousin, mais qui, par amour pour elle, avait abandonné son projet pour mourir. Et dire qu'elle n'a pas même pu voir sa dépouille mortelle! Voilà quel est l'objet de ses plaintes; en perdant son frère, elle a perdu pour la seconde fois la patrie et la liberté. Un salut à l'adresse des sœurs de son cousin termine cette élégie, dans laquelle l'amour de la famille et des parents, tel qu'est capable de le ressentir le cœur d'une femme allemande, s'exprime avec magnificence et élève le poète au-dessus de lui-même.

Amalafried lui-même fut enlevé à Radegonde. Celle-ci dans sa deuxième élégie (seulement quarante-deux vers), adressée

à un « neveu, » Artachis, déplore le malheur de sa maison, mais spécialement la mort d'Amalafried. On ne saurait dire si le destinataire de cette épître élégiaque, Artachis, était fils d'Amalafried ou de la sœur de ce dernier. Ici l'expression est selon la remarque d'Ampère, plus ferme et moins passionnée; mais elle respire pourtant une profonde tendresse. En terminant, elle prie Artachis de lui tenir lieu de ses parents bien-aimés.

De même que nous voyons, dans ces élégies, la poésie de ce Roman prendre un nouvel essor sous l'influence profonde de la vie germanique, ainsi nous allons voir maintenant, dans un certain nombre d'hymnes de notre poète, toute la force d'inspiration que la puissance du christianisme a sû faire passer dans cette même poésie. Parmi ces hymnes, il y en a même deux qui comptent parmi les meilleures et les plus célèbres de l'Occident. La poésie hymnique de saint Fortunat ne revêt qu'en partie la forme de l'hymne ambroisienne, comme l'hymne célèbre de la Passion : *Vexilla regis prodeunt* et l'hymne à la sainte Vierge : *Quem terra*, *pontus*, *aethera*, si toutefois cette dernière est bien l'œuvre de Fortunat, ce qui pour moi ne fait pas l'ombre d'un doute (1). L'Église a partagé

1. La question de l'authenticité de cette hymne n'a pas encore été discutée, pas même par Mone; et pourtant, elle ne se trouve pas dans les manuscrits de Fortunat. Le résultat de cette question dépend essentiellement de l'authenticité du panégyrique de Fortunat en l'honneur de la Sainte Vierge (v. p. 557). On ne l'a pas remarqué jusqu'ici, mais il y a entre le panégyrique et l'hymne une telle harmonie qu'on doit les regarder tous deux comme l'œuvre du même auteur, vu qu'on ne peut pas penser ici à un emprunt de la part d'un autre. Qu'on compare seulement v. 3 : « Trinam regentem *machinam*, » et, v. 15 : « mundum *pugillo continens*, » avec le v. 141 : « Cujus mundi uno est haec *machina* tecta *pugillo*, » dans le panégyrique. Cette question d'authenticité n'est pas sans importance, vu que cette hymne est en l'honneur de la Sainte Vierge. — Mais l'hymne insignifiante sur la Nativité de J.-C. : *Agnoscat omne saeculum Venisse vitae praemium* (Daniel, *l. c.*, I, p. 159), qui ne se trouve pas non plus dans les manuscrits de saint Fortunat, n'est certainement pas authentique, ainsi que le prouvent seules les fautes contre le mètre (hiatus, spondée au deuxième pied). Il est en outre facile d'expliquer pourquoi on attribua cette hymne à Fortunat; la raison en est que le premier vers est le même que le début de l'hymne à Léontius (V. plus loin).

cette dernière et en a fait ainsi deux hymnes (1). L'autre hymne célèbre de la Passion, le *Pange lingua gloriosi proelium certaminis* est composée, par contre, ainsi que le montre ce début, dans le mètre des chants des soldats romains, le tétramètre trochaïque catalectique, à strophes de trois lignes, comme dans les deux hymnes de Prudence (2). C'est évidemment à dessein que Fortunat a choisi ce mètre; son hymne, (le début l'indique), est un chant de triomphe, tout comme les chants des soldats romains étaient des chants de victoire après le combat (3). Cette hymne se termine par une apostrophe magnifique à la croix, cet arbre noble qui doit courber doucement ses branches sous les membres du plus grand des rois. Le *Vexilla regis prodeunt* est également destiné à la glorification de cet « arbre, » ainsi qu'une autre hymne spéciale de saint Fortunat. Le mobile qui porta le poète à glorifier ainsi la croix, fut évidemment le cadeau que l'empereur Justin fit à sainte Radegonde d'un morceau de la vraie croix (4), et c'est de cette relique, si précieuse à cette époque, que le couvent de sainte Radegonde reçut le nom de *Sainte-Croix*. Mais cette hymne en l'honneur de la Sainte Croix est écrite en distiques. A la fin nous y trouvons cette belle image : un cep de vigne entoure les bras de cet arbre, « et, de cette vigne coulent des vins doux d'une rougeur de sang. » Enfin, de l'épître de saint Fortunat à l'évêque Félix, épître dont nous avons parlé plus haut page 565, l'Église a réuni les beaux distiques qui se rapportent à la fête de Pâques pour en faire une hymne spéciale (5).

1. On peut les voir dans Mone, II, p. 128 sq.; l'une comprend les cinq premières strophes, et l'autre les trois dernières.
2. V. plus haut, p. 282 sq. et 279.
3. On n'a qu'à voir le deuxième vers : « Et super crucis trophaeo dic triumphum nobilem. »
4. Au nom de sainte Radegonde, Fortunat remercia l'empereur et l'impératrice de ce cadeau, dans un long poème en distiques. Grégoire de Tours rapporte (*Histor. Francor.* IX, c. 40) avec quelle pompe cette relique et quelques autres furent ensemble transportées dans le cloître.
5. Daniel, (*l. c.*, p. 169 et s., et cf. l'éd. de Luchi, p. 90). D'autres hymnes ont été introduites par les éditeurs dans les œuvres de Fortunat ; mais ou bien la critique leur a refusé sa sanction ou bien elle ne leur en a donné qu'une insuffisante, pour mettre leur authenticité hors de doute ; la plupart même portent au front un signe manifeste de non authenticité.

Ce n'est pas seulement la tendresse de sentiment, mais encore le coloris d'images neuves et magnifiques qui distinguent ces hymnes religieuses de Fortunat. A côté d'elles, nous pouvons en placer une d'une autre genre qui a la forme des hymnes ambrosiennes de Fortunat et fait un pendant remarquable à ces dernières : c'est une hymne alphabétique sur le retour inattendu de l'évêque Léontius (l. I, c. 16); cette hymne, qu'on n'a pas fait remarquer jusqu'à présent, est surtout importante en ce qu'elle montre comment cette poésie hymnique de l'Église devint le modèle d'un genre de poésie profane, et même populaire, qui était composé dans la forme de la poésie des hymnes et qui fut chanté comme elles. Pour être dédié à un évêque, ce poème n'en a pas moins un caractère tout profane; il n'exprime pas seulement la joie de la population et celle de Fortunat lui-même au retour de l'évêque, mais il fustige encore, dans sa première partie, un prêtre ambitieux qui, pendant l'absence de Léontius, avait voulu s'emparer du siège épiscopal et avait, dans ce but, répandu le bruit de la mort de l'évêque. Le ton en est si populaire qu'on ne peut s'empêcher de penser à l'hymne de Prudence sur saint Laurent, laquelle est écrite aussi dans le même mètre. Le caractère populaire de l'hymne de Prudence est même renforcé dans celui de Fortunat par la présence de la rime qui s'y montre aussi pleine que nous l'avons vue dans Sédulius. Nous y trouvons six strophes monorimes (en en comprenant, il est vrai, deux où il y a une simple assonance); une triple rime y est très fréquente, ainsi que les rimes accouplées; très peu de strophes n'offrent aucune rime (1). Les deux autres hymnes ambrosiennes de saint Fortunat sont également riches en rimes, mais c'est la rime accouplée qui domine. Dans le *Vexilla regis*, la rime produit au début un effet grandiose : la première strophe a la rime *u* et *o*, la deuxième la rime *a*, et la troisième la rime *e;* des voyelles fermées et sourdes elle passe, en suivant l'échelle des sons, aux voyelles ouvertes et sonores. Dans les autres hymnes, au contraire, qui ne sont pas en

1. Un exemple de rime croisée, comme dans la strophe Q, est même ici une exception.

dimètre iambique, la rime ne se montre que par exception; il est bon de le remarquer. Disons enfin, d'une manière tout expresse, que, dans toutes ces hymnes, comme aussi dans tous les autres poèmes de Fortunat, la quantité est soigneusement observée.

Il est étonnant de voir que notre poète, malgré le calcul qu'il a montré dans ses hymnes, dans ses élégies et, ailleurs, pour la poésie lyrique, ne se soit essayé qu'une seule fois dans les mètres artistiques des anciens; et il n'a fait alors en réalité qu'un essai; à la prière spéciale de Grégoire de Tours, il composa pour cet évêque un poème en strophes saphiques, dans lequel il se déclare incapable d'écrire en ce genre lyrique (1). Mais, par contre, ce poète d'occasion trouvait du plaisir à construire des acrostiches artistiques pour représenter la croix (2); il ne dédaignait pas non plus, d'ailleurs, les jeux de la versification (3).

Fortunat a composé, de plus, un grand poème épique qui est compris en dehors des onze livres de ses poésies : c'est la Vie de saint Martin, *De vita Martini*, en quatre livres et en hexamètres. Suivant le procédé de Paulin de Périgueux, Fortunat a pris pour base de son travail, les ouvrages de Sulpice-Sévère sur saint Martin; dans les deux premiers livres, il s'est appuyé sur la *Vie* elle-même, et, sur les *dialogues*, pour les deux autres. Dans le livre I (cinq cent treize vers) il suit la vie

1. Exigens nuper nova me movere
Metra quae Sappho cecinit decenter
. . . .
Cur mihi injungis lyricas melodas
Voce qui rauca modo vix susurro,
Eloqui chordis mea dextra nescit
Pollice dulci (l. IX, c. 7).

2. L. II, c. 4 sq., deux en hexamètres, un en distiques ; ils offrent peut-être quelque intérêt au point de vue archéologique. A cela il faut ajouter encore une autre pièce de ce genre (l. V, c, 4), qu'il explique lui-même, dans une lettre qu'il envoya à l'évêque, en même temps que les vers.

3. C'est ainsi qu'on trouve l'épanalepse et, une fois même (l. V, c. 15), ce pentamètre : « Culmen honore tuo, lumen amore meo. » L'allitération, qui a une tout autre valeur, n'y est pas rare ; dès le début du premier poème, v. 3, par exemple, où elle devient, il est vrai, un véritable jeu : « Cum te Vitalem voluit vocitare vetustas; » elle a un tout autre mérite dans le v. 3 de l'hymne de la Passion : « Quo carne carnis conditor. »

de Sulpice Sévère jusqu'à la fin du ch. 18; le livre II (quatre cent quatre-vingt-onze vers) contient la fin de cette vie de Sulpice. Le premier dialogue de Sévère, en tout ce qui a trait à saint Martin, fournit la matière du livre III (cinq cent vingt-neuf vers) de Fortunat, tandis que le livre IV (sept cent douze vers) a pour base le deuxième dialogue. Une préface en distiques, adressée à Agnès et à Radegonde, nous apprend que ce n'est qu'à la suite d'un vœu que le poète a eu le courage de tenter cette difficile entreprise; il s'y compare à un pilote inexpérimenté sur une mer orageuse, image qu'il ne perd point de vue et qu'il sait aussi mettre à profit au début des livres suivants. Il n'apporta pas néanmoins une attention bien soutenue dans l'accomplissement de son vœu, puisqu'il termina son ouvrage en deux mois, ainsi qu'il le dit lui-même dans une lettre qu'il adresse à saint Grégoire en même temps que son poème. Dans cette même lettre, il dit que Sulpice Sévère est l'auteur où il a puisé, tandis qu'il n'y dit rien des vers de Paulin de Périgueux. Et pourtant il les a mis à profit, en lui empruntant parfois soit la pensée, soit l'expression (1). Son procédé est tout autre, il est vrai, vis-à-vis de Sulpice Sévère. Paulin conserve soigneusement la marche du récit, et enchaîne même parfois les anecdotes pieuses, ce qui n'a pas lieu toujours dans Sulpice Sévère; saint Fortunat, par contre, met de côté les membres intermédiaires, qui relient le récit de Sulpice, pour ne raconter que les actions merveilleuses de saint Martin, l'une à la suite de l'autre et sans liaison qui les rattache; il procède exactement comme Sédulius et Arator, dans leurs poésies, et comme il l'avait fait lui-même dans ses panégyriques en l'honneur des Saints (2), ainsi que dans ses légendes en prose.

Ce qui lui importe avant tout, ce n'est pas tant de donner

1. Cf. par exemple, Fortunat, l. I, v. 66, et Paulin, l. I, v. 106; Fortunat, l. I, v. 68 et Paulin, l. I, v. 139; ou bien Fortunat, l. I, v. 99 : « Ne timeam timidum (sic) timor est Deus arma timentum », et Paulin, l. I, v. 224 : « Metuens Dominum contemno periclum. Ne timeam timor ille facit. » On ne trouve pas cette pensée, dans la vie de saint Martin par Sulpice. L'image même de la mer, dont nous avons parlé, est empruntée à Paulin.

2. Cf. plus haut, page 557.

une biographie, que de consigner dans ses vers les actes de piété et les miracles de son héros; aussi est-ce par là qu'il débute, sans se soucier du reste, et prend-il plutôt pour modèle les Dialogues, que la Vie de Sévère. Que dis-je ! Fortunat suppose très souvent que le lecteur est au fait de l'œuvre de Sévère, tout comme Sédulius l'a supposé au courant de l'Évangile, attendu que, sans cette connaissance, bien des passages de son poème restent incompréhensibles ou sont du moins bien peu clairs. C'est là le motif qui explique pourquoi Fortunat a une tendance à abréger son modèle tandis que Paulin, nous l'avons vu plus haut (p. 429) incline à le développer: aussi son poème comprend-il, pour le même sujet, trois fois moins de matière que les cinq premiers livres de Paulin, qui lui correspondent.

Dans ce poème de Fortunat, il y a deux parties originales qui offrent un intérêt tout particulier : le début du premier livre, où le poète parle de ses prédécesseurs dans ce domaine de la poésie chrétienne, de Juvencus, de Sédulius, d'Orientius, de Prudence, ce chantre des martyrs, de Paulin de Périgueux, d'Arator, d'Avitus et enfin de lui-même, de ses talents et de ses études. Ce qu'il dit de lui-même est d'une modestie passablement exagérée. La fin de son poème nous fournit un complément à ces dates de sa biographie. Après un éloge détaillé des vertus de saint Martin et une prière pour implorer son intercession, Fortunat apostrophe ici son livre lui-même (l. IV, v. 269 sq.) ; il lui indique le chemin qu'il doit prendre pour parvenir, dans sa patrie, entre les mains de ses amis, auxquels il l'envoie. C'est apparemment le même que celui que lui, Fortunat, a pris en se rendant autrefois de l'Italie à Poitiers, vu surtout que la route concorde en tout point, dans son tracé principal, avec les indications générales qu'il en donna à saint Grégoire dans l'écrit cité plus haut (p. 2, r. 554). Le poète n'oublie pas, à cette occasion de parler de la guérison de ses yeux à Ravenne (v. 694 sq.). Il est possible que le poème lui-même soit une œuvre de reconnaissance. La conclusion nous informe qu'il doit en même temps fournir aux amis une ample matière pour célébrer saint Martin, dont la gloire, il est vrai, n'a plus besoin de vers. Fortunat avait néanmoins

l'intention de faire appel à sa muse et même d'élargir, comme l'avait fait son prédécesseur, le cadre de son ouvrage, en mettant aussi en vers « ce que Grégoire avait écrit sur les vertus de saint Martin; » voilà pourquoi, dans une lettre qu'il écrit à saint Grégoire pour lui annoncer l'envoi de son poème, il le prie de lui faire tenir son ouvrage.

Quant à la diction et au style, le poème de Fortunat se distingue essentiellement de celui de Paulin : le récit du dernier est aussi simple que celui du premier est prétentieux. Pour faire plus d'honneur à son patron, Fortunat a fait ici appel à tous les artifices de sa rhétorique, métaphores, images, comparaisons poussées jusqu'au pathos, antithèses et jeux de mots de toute sorte, renforcés souvent par l'allitération, etc. : tout cela devait fortement en imposer à son siècle. La rime léonine vient elle aussi parfois se mêler à ce concert (1). Ces artifices, dans leur accumulation surtout, ne sauraient sans doute trouver grâce devant un goût un peu pur; mais il est au moins vrai de dire qu'ils donnent à la narration de l'auteur une vie et un charme si piquant que cette matière, toute connue qu'elle est, en reçoit un attrait tout nouveau.

Si nous jetons ici un coup d'œil général sur les productions poétiques de Fortunat, nous devrons avouer, n'y eût-il d'autre preuve que celle qui est fournie par tous ces artifices oratoires, que cet auteur possédait un grand talent pour la forme et qu'il avait par conséquent une véritable aspiration à trouver l'expression poétique. Mais ce bon vivant n'avait, même après avoir revêtu l'habit ecclésiastique, ni le sérieux de la pensée ni la profondeur de l'esprit; il ne les trouvait du moins que par exception, sous l'influence de sainte Radegonde. L'absence d'un entourage plus lettré, dont il se plaint lui-même, porta Fortunat, ce poète admiré de tout le monde, à employer d'autant plus légèrement à son propre avantage le talent qu'il avait pour la forme. Mais, par le grand nombre de ses poèmes,

1. Cf. plus haut, page 573, rem. 1. Quelques autres exemples d'artifices oratoires, l. I, v. 84 : « Atque suus praedo Martini praeda fit ultro ; » ou bien, l. I, v. 103 : «... Sic umbra fugit, quam Christus obumbrat ; » ou encore, l. I, v. 154, où il dit de l'ascète : « Et vivente viro intra se sua mortua mors est, » etc.

lesquels, se répandaient dans toute la Gaule, à titre de poésies d'occasion et d'épîtres, il a réveillé, en ce temps d'arrière-saison de la culture antique et littéraire, le goût de la poésie, lequel s'était perdu. Son action se fait sentir non seulement sur les poètes Anglo-Saxons, mais même jusque sur ceux de l'époque carlovingienne. La prépondérance que le distique eut chez ces derniers remonte à l'influence de Fortunat.

Notre poète composa également des Vies de saints, en prose. Toutefois parmi celles qui nous sont parvenues sous son nom, il n'y en a que quelques-unes qui puissent lui être attribuées avec certitude. Si la vie que nous possédons de l'évêque d'Anjou, Albinus (c'est celle qui, au dire de Grégoire de Tours (1), fut composée par Fortunat) est vraiment son œuvre, il faut dire que c'est là son premier essai dans ce genre de littérature en prose. Or, quelque prudente que doive être, en ses recherches sur ce domaine, la critique littéraire et historique, je n'ai pas de motif sérieux d'en douter : aussi, vais-je plus loin et prétends-je que c'est là son premier essai dans la prose en général, ainsi que nous l'apprend le prologue (2) adressé à un « homme apostolique », lequel avait engagé l'auteur à entreprendre cette Vie. C'est également dans ce prologue que nous trouvons exposée la tendance que doivent avoir ces Vies : elles doivent être écrites « pour l'édification du peuple, » afin que celui-ci vénère ce qu'il y a de vénérable dans les saints et qu'il reconnaisse ses propres fautes en comparant sa vie à celle des saints. Mais, dans sa narration, Fortunat attache plus d'importance à l'édification du peuple qu'au côté moral.

Albinus était déjà mort (vers le milieu du VI[e] siècle) avant l'arrivée de Fortunat en Gaule; aussi fut-ce d'une autre personne, lettrée elle aussi, que l'auteur reçut les matériaux pour écrire la vie de cet évêque. C'est également sur des témoignagnes écrits que repose la vie (2) de Marcellus, évêque de Paris

1. *De gloria confess.*, c. 96.

2. Quid ergo a me... res alta requiritur, quem ad scribendi seriem nec natura profluum, nec litteratura facundum, nec ipse usquequaque *usus* reddidit expeditum ?

3. Il y a tant de raisons qui militent en faveur de la paternité de Fortunat que je n'ose pas la révoquer en doute ; il y a surtout ce passage du pro-

et contemporain de saint Martin, vie entreprise par Fortunat à la prière de saint Germain, qui succéda plus tard à Marcellus sur le siège de Paris. Quant aux autres héros de ses vies, Fortunat les a connus personnellement et même célébrés de leur vivant dans ses poèmes : ce sont saint Germain, dont Fortunat, au dire de saint Grégoire (1), a été le biographe ; saint Médard, en tant du moins que cette vie est de lui ; et son amie sainte Radegonde, dont la vie est la plus intéressante. Elle nous offre en effet autre chose que de simples miracles, quoique Fortunat, chose incroyable, n'y dise absolument rien de ses relations personnelles avec la sainte. Ces Vies, en général, ne nous donnent qu'une liste des miracles des saints et ces miracles offrent très peu de variété. Nous avons fait la même remarque en étudiant les poèmes auxquels ces vies correspondent. Non seulement les guérisons opérées par un saint se ressemblent entre elles pour la plupart, mais elles ressemblent encore à celles des autres saints. Il est singulier de voir revenir partout la guérison spéciale du mal d'yeux; c'est apparemment parce que saint Martin, l'apôtre de la France, avait été autrefois médecin et, comme nous dirions aujourd'hui, oculiste. Faisons encore remarquer les histoires multiples des châtiments divins qui frappent ceux qui se sont attaqués à l'honneur des prêtres. Parmi toutes ces anecdotes pieuses, on trouve en général peu de choses intéressantes et beaucoup d'histoires futiles, tandis qu'il n'est pas du tout question, dans ces Vies, du développement du caractère du saint, et qu'on parle très peu de ses vertus véritables. On y voit combien la légende a déjà décliné. La plupart de ces Vies offrent, par suite, peu de matériaux pour l'histoire elle-même ainsi que pour l'histoire spéciale de la civilisation à cette époque. Sous ces deux rapports toutefois, la vie de sainte Radegonde fait exception. Le style des *Vies* de Fortunat est généralement simple, et, dans le prologue de la vie d'Albinus, l'auteur se fait un devoir de n'employer que des expressions à la portée du peuple. L'ac-

logue : « Inter Gallicanos cothurnos ita lippata vilitas, » passage qu'il faut lire à la place de ces termes insensés « Itali Paduinitas ; » Cf. « munera Marcelli, » dans le poème nº 19, v. 15, dans Guérard.

1. *Historia Franc.*, l. V, c. 8.

complissement de ce devoir devait peut-être lui être plus difficile qu'on ne se l'imagine, si l'on considère l'enflure rebutante qui s'étale dans la prose de ses prologues et surtout dans les lettres qu'il a placées çà et là entre ses poèmes ; on croyait alors assurément que cette enflure était le dernier mot de l'élégance en fait de style.

CHAPITRE XXVI

SAINT GRÉGOIRE LE GRAND. LES PLUS ANCIENNES HYMNES RYTHMIQUES.

Outre S. Fortunat, le VIe siècle possède encore un hymnographe bien connu, je veux dire saint Grégoire le Grand ; mais c'est surtout par ses écrits en prose qu'il a exercé une influence considérable sur le moyen âge. A ce point de vue, ce grand pape occupe, vers la fin du siècle, une place tout aussi élevée que l'a été celle de Cassiodore au milieu de ce même siècle ; toutefois, malgré la parenté multiple de leurs productions littéraires, elle est essentiellement différente. Si Cassiodore représente la crise des deux époques de cette période, saint Grégoire apparaît déjà comme le représentant complet de la deuxième. On trouve encore dans les pages de celui-là, le reflet d'une culture plus élevée qui va disparaître ; parfois même, y a-t-il une lumière éclatante ; mais, par contre, nous voyons déjà les ombres de la nuit tombante s'étendre sur les écrits de celui-ci.

Grégoire (1), d'une antique et illustre famille romaine, naquit vers la fin de la première moitié du VIe siècle. Ce riche

1. *S. Gregorii papae I. cognomento magni opera omnia,* ad mss. codd., etc., emendata, aucta et illustrata notis, stud. et lab. monachorum ord S. Benedicti e congregat. S. Mauri. 2 vol. Paris, 1705, in-fol. ; — Lau, *Gregor I. der Grosse nach seinem Leben und seiner Lehre.* Leipzig, 1845 ; Daehne, *Gregor I. in Ersch und Gruber's Encyclopaedie.* Sect. I, vol. 89, 1869 ; — Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter,* 2 vol. Stuttgart, 1859.

fils de patriciens embrassa d'abord avec succès la carrière politique. De bonne heure, il fut préteur de Rome; il acquit, dans cette position, une habileté pratique des affaires; cela devait lui être très utile plus tard dans l'état ecclésiastique, mais cela devait aussi être comme une barrière qui lui fermerait l'entrée de la vie ascétique, vers laquelle il se sentait porté. C'est sans doute sous l'influence de sa pieuse mère que s'était développé en lui, de bonne heure, ce penchant pour la vie du cloître. Après la mort de son époux, cette femme entra dans un couvent et Grégoire vendit tous les biens de son immense héritage; le produit qu'il en retira fut employé au soutien des pauvres et à la fondation de sept couvents. L'un de ces derniers fût bâti à Rome même, et c'est dans celui-là que se retira Grégoire, pour prendre l'habit religieux. Mais il ne lui fut pas donné de vivre longtemps exclusivement de la vie d'ascétisme et de contemplation; le pape le nomma diacre de Rome, et il l'envoya même, bientôt après, vers 580, à Constantinople, en qualité de nonce. C'est là que, pendant de longues années et au milieu des circonstances les plus difficiles, il sut représenter, avec une rare habileté diplomatique, les intérêts de la Curie romaine et aussi ceux de Rome et de l'Italie que menaçaient les Lombards. De retour à Rome, il fut élu abbé de son couvent, et, environ cinq ans plus tard, après la mort du pape Pélage II, il fut appelé à monter sur le siège de saint Pierre : c'était en 590. Le choix qu'on avait fait de sa personne était un signe de la confiance générale, et cette confiance était d'autant plus grande que la situation de Rome était plus triste à cette époque. Une peste terrible s'était abattue sur la ville et le pape lui-même en avait été la victime. Grégoire refusa pendant longtemps d'accepter une fonction aussi élevée, qui le forçait à renoncer pour toujours à la vie monastique. Ce fut peine perdue. Les grands, comme le peuple lui-même, lequel s'était opposé à son départ pour l'Angleterre alors qu'il n'était que simple moine, le réclamaient à grands cris, comme seul capable de faire face aux malheurs de ces temps orageux.

Ils ne s'étaient pas trompés. Non seulement, malgré sa santé débile et le poids des affaires, il remplit avec la plus grande fidélité tous les devoirs de sa vocation sacerdotale et veilla,

dans la mesure de ses forces et avec la plus grande énergie, sur la conduite du haut et du bas clergé; mais encore il prit soin du bien-être matériel de la ville; il la préserva d'une famine en y faisant pénétrer une immense quantité de blé, et de l'invasion des Lombards par l'habileté de sa politique et l'emploi du trésor de l'Église romaine, qu'il administrait d'une manière admirable. Il sut également parvenir « à se faire reconnaître en silence comme le chef de la Rome politique elle-même (1); » et, en fondant ainsi la puissance temporelle de la papauté, il sut aussi préparer l'indépendance de Rome vis-à-vis de Byzance. Il affermissait et fortifiait par là d'une manière extraordinaire la hiérarchie de la papauté elle-même, qu'il aspirait du reste à répandre et à consolider par sa modération et par son influence morale, et les résultats qu'il obtint furent plus salutaires à cette époque qu'ils ne l'auraient été plus tard, notamment au point de vue de la culture. Nous en avons déjà un exemple dans la conversion de l'Angleterre, qui fut l'œuvre des missionnaires envoyés par saint Grégoire. Dans ces temps de désorganisation et de décadence de la culture intellectuelle et morale, il fallait, dans l'Église, une centralisation puissante et une grande autorité morale. Mais ce qui devait aussi être de la plus haute importance au point de vue de la culture scientifique, et ce qui le fut en effet, ce fut l'alliance plus étroite et durable de l'Ouest occupé par les Germains, avec la patrie et le siège de l'antique culture, je veux dire, l'alliance avec l'Italie et avec Rome.

Étant donnés le développement et la force que reçut le prestige de la papauté par le ministère de saint Grégoire, il est facile de comprendre la grandeur de ses efforts pour améliorer et étendre la liturgie. Ces efforts portèrent principalement sur la messe, aux cérémonies de laquelle il donna le premier leur complet développement, ainsi que sur le chant ecclésiastique, spécialement sur celui qui a rapport aux cérémonies de la messe. Mais ce qu'on peut dire avec certitude, c'est seulement que saint Grégoire ne fit qu'organiser, et n'introduisit pas comme une chose toute nouvelle, ce genre de chant « simple

1. Gregorovius, *op. c*, p. 58.

et ferme, » qu'on appela, de son nom, *chant grégorien*, et qui se distingue du chant *ambrosien* en ce que toutes les notes sont chantées d'une manière égale, sans aucun égard pour le rythme, ni pour le mètre. Ce n'était donc pas une nouveauté, car il va sans dire que la psalmodie traditionnelle du judaïsme avait dû, dès le début, servir de base pour le chant des lignes en prose de la Bible. On ne doit pas supposer non plus que saint Grégoire ait fait disparaître de l'Église le chant ambrosien, ni même qu'il en ait eu l'intention : n'a-t-il pas composé lui-même des hymnes métriques dans le genre de celles de saint Ambroise, et ces hymnes n'ont-elles pas été chantées de la même manière que des hymnes ambrosiennes? Nous montrerons, en temps et lieu, que l'organisation et l'introduction affermies du chant grégorien dans l'office divin, et notamment dans la messe, ont eu la plus grande importance au point de vue de la poésie populaire. De plus, non seulement il rédigea de nouveau le Sacramentaire (*Sacramentarium*) de l'Église romaine, c'est-à-dire les préfaces et les prières de la messe, mais il composa en outre un Antiphonaire (*Antiphonarium*) ou recueil d'antiennes chantées pendant la messe (1). Il n'entre pas dans le cadre de notre travail de faire une étude détaillée des efforts de saint Grégoire pour rehausser la liturgie; mais, comme conséquence de ces efforts, il faut citer un institut important, qui lui dut sa création; c'est une école de chant, dans laquelle étaient formés, sous la coopération spéciale de saint Grégoire lui-même, des chantres pour l'église. Cette école était destinée, en première ligne, à de jeunes garçons orphelins ; aussi prit-elle le nom de *Orphanotrophium*. Cet établissement, richement doté par lui, resta très florissant et devint un modèle et une pépinière pour les écoles de chant de l'Occident. C'est ainsi que saint Grégoire, qui mourut en 604, a une grande portée, même par son activité sacerdotale si multiple, pour la culture du moyen âge et indirectement aussi pour sa littérature.

De même que saint Grégoire, par cette activité de son pontificat, par la marche de son développement et par maints

1. Lau, *op. c.*, p. 249 sq.

traits du caractère, nous rappelle immédiatement saint Ambroise; de même on peut comparer ensemble ces deux grands hommes, dans leurs productions littéraires. Ici également c'est le seul but pratique à atteindre qui fait écrire saint Grégoire. Et ce but est, en partie, le même que celui que poursuit saint Ambroise, et saint Grégoire marche, dans quelques-uns de ses ouvrages, sur ses traces. Voilà pourquoi le contraste qui se dessine, malgré cela, dans les écrits de ces deux princes de l'Église n'en est que plus frappant. C'est le résultat d'une différence non seulement des talents intellectuels, plus élevés il est vrai dans saint Ambroise; mais encore et plutôt, le résultat d'une différence dans la culture, laquelle était moins l'œuvre des personnes elles-mêmes que celle du siècle où elles vécurent. Dans saint Ambroise, nous trouvons encore, malgré une éducation et des idées sévèrement chrétiennes, un reflet esthétique des modèles classiques de l'antiquité, surtout de Cicéron et de Virgile; lui aussi était avant tout un homme de pratique; et pourtant, il nous fait voir une tout autre culture intellectuelle au point de vue théorique; plus élevée, elle est jointe à une connaissance parfaite du grec; saint Grégoire ne savait pas cette langue, quoiqu'il eût séjourné longtemps à Constantinople.

Cette différence, résultat de la décadence de la littérature générale en Occident, se montre aussitôt sous tout son jour dans un ouvrage en prose de saint Grégoire, qui appartient complètement au domaine de la littérature générale et qui a exercé l'influence la plus grande et la plus immédiate sur la culture du moyen âge et sur ses littératures. Il est en même temps le plus original de tous ceux qu'il a composés. Ce sont ses Dialogues (*Dialogi*), en quatre livres. Dans la plupart des manuscrits, on trouve ce titre suivi de l'addition suivante qui en détermine le sujet : *De vita et miraculis patrum Italicorum et de aeternitate animarum*. C'est donc un recueil de légendes. L'introduction nous fournit des renseignements sur la forme, la naissance, la tendance et les sources de l'ouvrage, qui fut écrit en 593-94. Saint Grégoire nous y raconte comment un jour, pendant son pontificat, accablé par les affaires temporelles, il se retira plein de tristesse dans la solitude. Là vient le trou-

ver un ami de jeunesse, son diacre Pierre. Il lui ouvre son cœur : combien il a perdu, en renonçant forcément à la vie du cloître, à la vie contemplative ! Et ce qui augmente sa douleur, c'est de voir le degré de perfection auquel sont arrivés quelques-uns de ceux qui se sont complètement retirés du monde. Pierre donne la réplique au pontife, et ici commence le dialogue. C'est à peine, dit le diacre, s'il connaît, en Italie, des hommes tels que ceux dont parle saint Grégoire, et dont la vie ait brillé par l'éclat des vertus, c'est-à-dire par les miracles. — Saint Grégoire pourrait lui en nommer un grand nombre, soit d'après le récit de témoins sérieux et amis de la vérité, soit d'après sa connaissance personnelle. — Pierre le supplie de le faire ; ce ne sera pas du temps perdu que de surseoir un peu à l'étude de la Bible, car de tels récits édifient, et saisissent même certaines personnes plus que ne le font des sermons. — Saint Grégoire fait encore remarquer que, s'il ne se fait pas scrupule de rapporter plusieurs traits d'après le témoignage d'autrui, il ne fait que suivre en cela l'exemple de saint Marc et de saint Luc; néanmoins, pour couper court à tout doute, il nommera ses autorités, ce qu'il fait effectivement en plusieurs cas particuliers; toutefois, dans une partie de ces témoignages, il n'a fait que reproduire le sens et non les paroles des témoins, à cause de la « rusticité » des expressions (1). On voit par là que saint Grégoire tient, en partie du moins, ses récits de la bouche du peuple. Il entre donc aussitôt en matière, et la conversation avec ce diacre tout à fait inconnu prend de plus en plus un rôle secondaire : elle sert, en partie, à faire des applications pratiques et morales du récit, en partie à fournir simplement un moyen de transition d'une histoire à l'autre.

Quant à la division de l'ouvrage, il faut remarquer que le deuxième livre est entièrement consacré aux miracles de saint Benoît de Nursie, tandis que le premier et le troisième sont occupés par le récit de quelques miracles de différentes personnes pieuses qui toutes, à l'exception de saint Paulin de Nole

1. « Quia si de personis omnibus ipsa specialiter verba tenere voluissem, haec rusticano usu prolata stylus scribentis non apte susciperet. »

(l. III, c. 1), sont peu connues ou pas du tout, ainsi que cela résulte déjà de la précédente remarque de Pierre. Ce sont généralement des histoires triviales et même futiles (1), qui ne servent qu'à montrer jusqu'à quel point les ténèbres de l'ignorance commençaient déjà à se répandre sur le monde, vu surtout qu'un homme comme saint Grégoire les enregistre comme dignes de foi et de louanges. Le quatrième livre a, par contre, un caractère tout particulier. C'est le dernier récit du troisième livre qui donne lieu au livre quatrième, ou qui, du moins, le rattache aux précédents. Dans ce récit, saint Grégoire nous dit qu'un évêque s'était couché auprès du tombeau du martyr Eutychius, pour y attendre le sommeil. Le saint martyr lui apparut pour lui prédire la fin du monde; des signes terribles s'étaient déjà manifestés dans le ciel; des lances et des glaives de feu s'étaient montrés vers le nord. Peu après, parurent les Lombards, ravageant tout sur leur passage et réduisant le pays en un désert (2). On doit donc, dit saint Grégoire, assurer son salut avec d'autant plus d'empressement que les choses de la terre sont plus fugitives. Pierre se permet ici une demande : puisque parmi ceux qui ont été reçus dans le giron de l'Église, il y en a beaucoup qui doutent de la vie de l'âme après la mort, saint Grégoire devrait raconter, pour l'édification de beaucoup de personnes, soit ce que la raison nous apprend à ce sujet, soit quelques exemples de l'apparition des âmes, tels qu'ils lui reviennent à la mémoire (3). C'est ainsi que le sujet du dernier livre se compose principalement de visions, car, de la raison, il en appelle peu après à la foi. Ces visions sont, en grande partie, celles qu'ont les mourants relative-

1. Quelques-unes ont cependant un intérêt historique spécial, celles surtout où les Ostrogoths et les Lombards jouent un rôle. Par rapport au paganisme des derniers, v. l. III, c. 27. Faisons remarquer ici, par anticipation, le récit contenu dans le c. 30 ; l'auteur nous y montre l'âme de Théodoric plongée dans le volcan de Liparis. Le c. 31 du l. III est aussi important par rapport à la conversion des Visigoths au catholicisme.

2. La courte description de ces ravages est pleine de vie et assurément d'une réalité effrayante.

3. Ce passage est également un exemple de l'obscurité d'expression, telle qu'on la rencontre ici assez fréquemment ; le voici : « Vel quae ex ratione suppetunt, vel si qua animarum exempla animo occurrunt, pro multorum aedificatione dicere. »

ment à leur fin ou à la béatitude céleste; quelques-unes sont aussi attribuées à des personnes dont les âmes ont été transportées dans l'autre monde, dans l'enfer même, et qui après avoir vu, pour leur avantage, les tourments qu'on y souffre, sont revenues à la vie et ont repris possession de leur corps. Ce sont précisément ces visions qui ont exercé une influence toute spéciale sur la poésie du moyen âge, et cette influence s'étend jusqu'à l'ouvrage de Dante; ce sont elles, en effet, qui saisissaient le plus fortement l'imagination.

Saint Grégoire rapporte (l. IV, c. 36) trois de ces histoires, mais seule la dernière est traitée avec de longs détails, comme ayant eu lieu même de son temps. Le héros en est un soldat, mort de la grande peste. Revenu à la vie, il racontait avoir vu un pont sur un fleuve noir et dégoûtant, c'est-à-dire, apparemment, l'enfer. De l'autre côté du pont, il vit des prairies splendides et ornées de fleurs dont le parfum seul rassassiait l'âme; dans ses prairies allaient et venaient une multitude de personnes habillées de blanc. Là, il y avait différentes demeures resplendissantes; il y vit justement bâtir une maison de briques d'or. Mais les justes seuls pouvaient traverser le pont; les méchants étaient tous précipités dans le fleuve. Dans ce noir marais, il y avait aussi une de ses connaissances; c'est un pécheur, lequel y a été précipité la tête la première. Sur le pont lui-même, il a vu les bons et les mauvais esprits se disputer une âme. Il ne put pas voir l'issue du combat. — Il n'y a presque pas, dans ce récit, d'éléments que nous ne retrouvions mis à profit plus tard par la poésie didactico-satirique du moyen âge, et notamment par les fabliaux français. Ce quatrième livre des dialogues a encore cela de remarquable que nous y voyons saint Grégoire développer et affirmer, aux ch. 37 et 57, la doctrine sur le purgatoire, qu'il formula le premier.

Malgré la tendance morale, annoncée dès le début et poursuivie par l'auteur dans les conversations qui se rattachent au récit, ce recueil d'anecdotes empruntées aux saints ne produit pas une impression sérieuse et grave ; d'une part, en effet, les personnages qui, pour la plupart du temps, ne nous sont connus que par une seule de ces histoires, excepté le deuxième livre,

sont très insignifiants; de l'autre, nous n'y trouvons pas, comme dans la vie des Pères, de Rufin, cette inspiration pour l'ascétisme, qui vivifie et rehausse l'ensemble de l'ouvrage. Il ne reste donc plus que l'intérêt qu'offre la matière elle-même, et quand l'auteur produit de l'effet, c'est plutôt sur l'imagination que sur l'âme qu'il agit. Cette circonstance contribua à donner aux Dialogues une diffusion d'autant plus grande; ils furent traduits en grec, en arabe et en anglo-saxon, c'est-à-dire dans la langue des peuples les plus éloignés les uns des autres. Le style dut contribuer beaucoup à cette propagation; il est incorrect et ordinaire, il est vrai, mais simple et sans cette enflure qui déparait la prose de l'époque.

Un autre ouvrage de saint Grégoire fut non moins célèbre et ne jouit pas au moyen âge d'une moindre considération; d'une nature moins populaire, il fut pourtant traduit de bonne heure en plusieurs langues. C'est l'explication du livre de Job, appelée généralement *Moralia*, ouvrage très volumineux, comprenant trente-cinq livres, répartis en six *codices* par saint Grégoire lui-même. Une lettre de l'auteur adressée à Léandre, évêque de Séville, pour lui annoncer l'envoi de l'ouvrage, nous donne des renseignements sur le point de départ de ce livre et sur son caractère. Saint Grégoire le composa à Constantinople, aux instances de ses « frères, » les moines de son couvent, qui, par amour pour lui, l'avaient accompagné jusque dans cette ville. Les premiers livres furent d'abord le sujet de discours improvisés qu'il fit à ces moines; mais le manque de temps lui fit dicter les derniers; ce ne fut que plus tard, qu'il rédigea le tout et le publia, en qualité de souverain Pontife (1). Il voulait, disait-il, ouvrir aux moines, le mieux qu'il lui serait possible, les « secrets » si profonds du livre de Job et non seulement en rechercher la signification allégorique, mais encore, ainsi qu'ils le désiraient, mettre tout de suite cette signification au service de la morale. Il cherche donc à justifier ses longues digressions sur la contemplation et sur la morale. Dans l'épître dédicatoire, il s'étend encore plus longuement sur les trois genres que comporte l'explication de la

1. Ainsi que le montre la fin de la lettre.

Bible; aucune ne saurait suffire seule, et parfois, cependant, il n'y en a qu'une seule parmi elles qui puisse être suivie. Ces trois genres sont : l'explication littérale, qui pose les fondements; l'explication mystique, qui élève l'édifice; l'explication morale, qu'il compare au revêtement de cet édifice.

Après un prologue dans lequel Job est présenté comme le type du rédempteur, tandis que sa femme figure la vie charnelle, et ses amis, les hérétiques, saint Grégoire commence par le début du premier livre et explique le récit biblique verset par verset, mot par mot, avec une telle profusion de détails que le premier livre (cinquante-six chapitres) ne traite que des cinq premiers versets du premier chapitre du livre de Job; il recommence, en effet, trois fois de suite son explication d'après le triple genre d'exégèse qu'il a précédemment admis. Les sept fils de Job, par exemple, signifient, une fois, les douze apôtres d'après l'interprétation allégorique, et, une deuxième fois, ils sont le symbole des vertus, d'après l'interprétation morale. Tous les artifices de la scholastique des temps ultérieurs s'y montrent déjà pour rendre possible l'impossible lui-même, pour prouver, par exemple, que sept peut égaler douze (1). Mais le côté important de cet ouvrage n'est pas, il est vrai, dans cette explication typique ; il faut le chercher plutôt, ainsi que l'exprime le titre et ainsi que le désiraient les élèves de saint Grégoire, dans les explications morales, dans les exhortations qui prennent souvent les proportions de longs épisodes et qui s'étendent presque à toutes les situations de la vie. Puisant ici à la source de sa riche expérience, saint Grégoire se laisse aller au courant d'une éloquence très simple, il est vrai, mais entraînante, qui témoigne de ses grandes aspirations morales : aussi, le style et la langue ont-ils plus de correction que dans les Dialogues. La nature sobre de saint Grégoire n'avait pas assurément à sa disposition l'élan inspiré de la narration; mais, comme il le dit dans sa lettre à Léandre, c'est à dessein qu'il dédaignait

1. Écoutons-le parler : « A septenario quippe numero in duodenarium surgitur. Nam septenarius suis in se partibus multiplicatus ad duodenarium tenditur. Sive enim quatuor per tria, sive per quatuor tria ducantur, septem in duodecim vertuntur. » L. I, c. 19.

les fleurs de la rhétorique profane, car il les considérait comme un verbiage stérile; on ne peut que lui donner raison, si l'on songe à l'enflure sans limites qui régnait alors dans l'éloquence. Quant à ce qu'il ajoute ensuite, lorsque, passant d'un extrême à l'autre, il dit qu'en considération de la Bible latine il n'évite même pas les barbarismes et qu'il méprise d'observer les règles des prépositions, etc. (1), il y faut voir simplement une exagération assez inexplicable. Si l'on rapproche avec soin ce passage surtout de quelques autres empruntés à différents écrits de l'auteur (2), on n'en saurait déduire que le fait suivant : Saint Grégoire y laisse percer des sentiments qui s'éloignent beaucoup de la culture classique et qui font bien connaître la vicissitude des temps; mais on exagère néanmoins leur influence funeste (3).

Cet ouvrage était destiné tout d'abord à l'instruction du clergé. Mais saint Grégoire en composa un autre, plus petit, qui a absolument ce but tout pratique et qui eut, au moyen âge, une diffusion énorme et une influence durable : je veux parler de la règle des pasteurs, *Regula pastoralis*, sorte de manuel pour la direction des âmes. Encore au IXᵉ siècle, les conciles, ceux surtout qu'on tint dans le royaume des

1. La leçon du passage est, en partie, certainement fausse.

2. On connaît la lettre (*Epp.* XI, 54) adressée à Désidérius, évêque de la Gaule, dans laquelle saint Grégoire gourmande le destinataire de ce qu'il enseigne la grammaire à quelques personnes. « Quia in uno se ore cum Jovis laudibus Christi laudes non capiunt. » Mais la phrase qui suit, et qu'on cite peu souvent, est encore plus importante : « Et quam grave nefandumque sit episcopis canere *quod nec laico religioso conveniat*, ipse considera. » Saint Grégoire revient donc ici au point de vue de Tertullien (v. plus haut, p. 58) : les exemples de saint Augustin et de saint Jérôme étaient oubliés. Il dit encore, vers la fin de la lettre, qu'il remerciera Dieu si cette nouvelle est fausse « Nec vos *nugis et saecularibus litteris* studere constiterit. » Bien d'autres passages, moins remarqués que les précédents, sont en complète harmonie avec eux, par ex., la manière dont il exalte saint Benoît, pour avoir abandonné les études libérales : « Recessit igitur scienter nescius et sapienter indoctus. » (*Dial.* II, init.)

3. La meilleure preuve est que le contemporain de saint Grégoire, Grégoire de Tours, lequel possédait sur lui des renseignements directs et oraux, de même que ses biographes du VIIIᵉ et du IXᵉ siècles, vante précisément saint Grégoire de ses connaissances dans les sciences profanes ; ces mêmes biographes disent en outre qu'il fut le protecteur de ces sciences.

Francs, le recommandent aux ecclésiastiques comme la règle de leurs devoirs professionnels. Cet opuscule est adressé à Jean, évêque de Ravenne. Celui-ci avait fait à l'auteur le reproche d'avoir voulu se dérober à la dignité de pontife suprême; ce fut l'occasion de la composition de l'ouvrage. Saint Grégoire veut lui montrer que ce qui le guidait dans son refus c'était seulement la conscience qu'il avait de la difficulté de la profession de pasteur. Le livre comprend quatre parties, d'inégale grandeur, et où sont traitées les questions suivantes : Comment on doit arriver à cette charge, quelle doit être la vie du pasteur (saint Grégoire emploie l'expression *Rector*), comment il doit instruire ou prêcher, et, enfin, comment il doit chaque jour rentrer en lui-même et considérer ses propres faiblesses, afin de pouvoir conserver l'humilité après avoir rempli tous les devoirs que saint Grégoire lui a indiqués. La seconde et la troisième parties sont plus variées que les deux autres et forment le noyau principal du livre; le contenu en est indiqué avec détails par l'auteur, dans l'introduction respective de chacune d'elles. C'est ainsi que, dans le premier chapitre de la seconde partie, saint Grégoire esquisse l'idéal du pasteur, et que, dans les chapitres suivants, il en développe les traits particuliers (1). La troisième partie occupe un espace double de celui des autres ensemble et la quatrième ne comprend qu'un seul chapitre. Dans la troisième, l'auteur montre avant tout comment les exhortations et les sermons doivent s'adapter, chaque fois, aux diverses classes des auditeurs ; il en distingue un certain nombre de catégories d'après le sexe, l'âge, l'état, l'éducation et le caractère. Il fait donc voir, en autant de chapitres particuliers, comment il faut reprendre les jeunes et les vieillards, les pauvres et les riches, les serviteurs et les maîtres, les chastes et les impudiques, les charitables et les envieux, etc. Il appelle souvent la Bible à son secours

1. « Sit ergo necesse est cogitatione mundus, actione praecipuus, discretus in silentio, utilis in verbo, singulis compassione proximus, prae cunctis contemplatione suspensus, bene agentibus per humilitatem socius, contra delinquentium vitia per zelum justitiae erectus, internorum curam in exteriorum occupatione non minuens, exteriorum providentiam in internorum sollicitudine non relinquens. »

et il tire des conclusions morales de l'explication allégorique de l'Ancien Testament. Ce livre, important au point de vue de la part qu'il prend dans l'éducation du moyen âge, est plein d'excellentes vérités dont quelques-unes même sont d'un genre peu ordinaire (1), et s'impose encore à notre attention en ce sens que nous voyons s'y refléter, de la manière la plus fidèle, le caractère de l'auteur; l'expression, il est vrai, en est défectueuse et négligée.

Tels sont, parmi les ouvrages de saint Grégoire, les plus importants qu'il ait écrits en prose. Ses *Homélies* sur Ézéchiel et sur les Évangiles se rattachent à ses *Morales*, par l'explication allégorique qu'il fait de la Bible, en l'accompagnant d'exhortations morales. Elles n'ont pour nous aucun intérêt particulier. Faisons seulement remarquer que, dans les endroits où saint Grégoire jette un regard sur son siècle infortuné, la force de son éloquence s'élève à la hauteur du célèbre sermon qu'il prononça au temps de la peste et que nous ont conservé Grégoire de Tours et ses biographes. Cela s'applique surtout à la section finale (c. 22 sq.) de la sixième homélie (deuxième livre des homélies sur Ézéchiel) : saint Grégoire y fait un tableau effrayant de l'état de l'Italie, et de Rome en particulier, à la suite des guerres des Goths et des Lombards : là, il sait se servir, d'une manière vraiment saisissante, du discours imagé des Prophètes, en donnant à leurs paroles une explication allégorique (2). Ses lettres, recueillies par lui-même et divisées en quatorze livres (*Registri*), d'après les années de son pontificat, lettres qui sont au nombre de huit cent cinquante environ, présentent un très grand intérêt pour sa biographie et pour l'histoire de son temps; mais elles n'en ont presque aucun pour la littérature; leur caractère est tout à fait officiel; aussi les passons-nous sous silence.

Quant aux hymnes de saint Grégoire, nous n'en possédons plus que quelques-unes, car, parmi celles qui nous restent, il s'en trouve quelques-unes qu'on lui attribua autrefois à tort (3).

1. V. par exemple P. II, c. 5.
2. Grégorovius en donne un extrait bien traduit, *op. c.*, p. 45 sq.
3. Parmi celles que reproduit Daniel, *Thes. hymnol.* I, p. 175 sq., je ne saurais regarder comme authentiques que les cinq premières et peut-être

Si, dans ses ouvrages en prose, il nous rappelle saint Ambroise, on peut dire que, par sa poésie, il se rattache immédiatement à lui. Il ne s'en est pas toujours tenu, il est vrai, à la forme ambrosienne; il a composé deux hymnes dans le mètre de Sapho, ce qui a d'autant plus lieu de nous surprendre que cet homme se détournait de la culture antique. Quoique saint Grégoire s'éloigne, dans ces deux hymnes, de la forme de saint Ambroise, il suit partout l'évêque de Milan dans le traitement « précatif » (1), selon l'expression exacte de Mone, et par une tendance morale bien prononcée; comme celles de son illustre prédécesseur, ses hymnes sont destinées au culte, et c'est l'intérêt pratique qui certainement leur a donné naissance. Mais elles manquent du charme poétique de la symbolique; elles sont plus sobres et moins imagées que celles de saint Ambroise; néanmoins la langue en est plus élégante que celle de la prose de saint Grégoire, ce qui est la suite des efforts qu'il fait pour imiter le style de son modèle. Nous rencontrons dans ses hymnes les mêmes pensées que nous avons vues dans les homélies; il fallait s'y attendre, et c'est ce que Mone a démontré (2). Pour le vers lui-même, saint Grégoire reste fidèle à la tradition, en observant exactement la quantité (l'emploi qu'il fait du mè[illegible]que en est déjà une preuve) (3); mais

encore la septième; parmi celles que lui attribue Mone au contraire, c'est tout au plus si les nos 72 et 73 de son recueil peuvent être l'œuvre de saint Grégoire.

1. Ces mots « traitement précatif » signifient que les hymnes de saint Grégoire ont le *caractère d'une prière,* comme celles de saint Ambroise. (*Note des Trad.*)

2. Mais la conclusion de Mone, prétendant que partout où a lieu cet accord, l'hymne est bien de saint Grégoire, est une conclusion erronée. D'autres pouvaient plus tard emprunter les pensées de ses homélies. C'est pourquoi Mone n'a fourni aucune preuve pour l'authenticité des hymnes angéliques (nos 306 et 308 de son recueil), contre laquelle s'élèvent beaucoup de témoignages.

3. Quand Teuffel (2e éd., § 485, no 5) dit : « Hiatus et influence de l'accent comme à l'ordinaire » (sic), il est à remarquer qu'il s'appuie, pour justifier ce jugement, sur une strophe non authentique et sur deux passages des hymnes saphiques dont l'un est, pour sûr, et l'autre, probablement, le résultat d'une leçon fausse. Ce n'est qu'avec la plus grande circonspection de critique qu'on doit se prononcer ici, car on a remanié diversement ces hymnes dans un temps postérieur, alors que l'accent seul régnait dans ce

il paraît avoir fait de l'hiatus un usage plus large que saint Ambroise (1). Par contre, la lutte entre l'accent du mot et l'accent des vers est plus fréquente et la rime moins riche que dans Fortunat et Sédulius ; règle générale, il n'admet que la rime accouplée.

Quoique les hymnes de saint Grégoire soient absolument métriques, il faut dire cependant qu'on en trouve d'antérieures, pendant ce même siècle, qui ont un caractère rythmique ; on ne saurait toutefois avec certitude déterminer que pour quelques-unes une époque si reculée. Ce petit nombre est néanmoins suffisant pour montrer que ce genre de poésie avait déjà adopté cette forme tout à fait populaire, qui se dessine de plus en plus avec le temps pour arriver à régner seule. C'est ainsi que, parmi les hymnes citées dans la règle (*Regula*) d'Aurélien, évêque d'Arles, mort en 555, nous trouvons aussi les suivantes : *Rex aeterne Domine* et *Magna et mirabilia*. Bède (*De arte metrica*, c. 24) cite précisément la première comme modèle d'hymne rythmique et donne toute la première strophe. La voici : *Rex aeterne Domine —Rerum creator omnium — Qui eras ante saecula —Semper cum patre filius*. Le rythme de cette hymne, et aussi de la suivante, est formé comme on le voit, d'après le modèle des hymnes ambrosiennes, ainsi que le fait remarquer Bède lui-même, avec cette différence toutefois que l'*ictus* remplace les longues, tandis que pour la *thésis*, cela va

genre de poésie et que l'hymne rythmique avait fait disparaître l'hymne métrique ; alors on accommoda la forme de ces hymnes au goût du temps. Un seul exemple doit nous suffire. Dans l'hymne « Audi, benigne conditor » on lit au vers 11 : *ad laudem tui nominis* au lieu de la leçon correcte qu'offrent des manuscrits plus anciens et plus dignes de foi, *ad nominis laudem tui* (v. Mone, I,p . 96). Cette dernière leçon observe fidèlement la quantité, et la lutte entre l'accent du mot et l'accent du vers ; cette dernière lutte disparaît dans la première leçon, et une brève prend sous l'arsis la place d'une longue, et cela d'une manière telle que ne l'admettait pas la liberté métrique du VIe siècle ; par contre la première leçon nous fait gagner une rime avec le vers suivant, qui se termine par « languidis. » C'est ainsi qu'en faisant disparaître la lutte de l'accent et en introduisant la rime, le vers correspond bien mieux à la poésie hymnique accentuée qui régna seule plus tard.

1. Nous ne pouvons, il est vrai, baser ce jugement que sur l'hymne *Primo dierum omnium*, quoique l'hiatus n'y fasse son apparition çà et là qu'à la suite d'une correction postérieure.

sans dire, la quantité est de tout aussi peu d'importance (1). Du mètre appelé *Tetrameter trochaicus catalectus* se développa, peut-être à une époque tout aussi reculée, une autre forme de l'hymne rythmique; ce tétramètre trochaïque catalectique était populaire et depuis longtemps en usage dans la poésie métrique des hymnes, ainsi que nous l'avons vu; le mètre nommé *acatalectus* avait, sous la forme rythmique, déjà fait son apparition dans la psalmodie du peuple avec l'hymne abécédaire de saint Augustin (v. plus haut p. 271). D'un distique du tétramètre catalectique on forma, pour l'hymne, une strophe de quatre vers, en faisant un vers de chaque hémistiche, comme dans l'hymne : *Apparebit repentina — Dies magna domini — Fur obscura velut nocte — Improvisa occupans*. Bède cite cette hymne comme exemple d'hymne rythmique formée d'après le mètre trochaïque, et elle remonte bien aussi au VIe siècle (2). Mais que le nombre de ces hymnes fût encore, au milieu du VIe siècle, relativement restreint, comparé à celui des hymnes métriques, c'est ce que nous montre cette *Regula;* parmi les six, qu'elle cite et qui étaient destinées au culte, il n'y a de rythmiques que les deux hymnes ci-dessus mentionnées. L'hymne rythmique est donc encore bien loin de supplanter l'hymne métrique; elle ne fait que suivre, longtemps encore, et comme classe spéciale, une route parallèle; Bède les considère d'une manière complètement indépendante les unes des autres et, détail à remarquer, il traite des hymnes rythmiques en forme d'appendice.

1. Il est bon de remarquer que, dans le premier vers de la première de ces hymnes, la première *thesis* manque, non seulement dans la *Regula*, mais aussi dans Bède, de même que dans tous les manuscrits ; voilà pourquoi Daniel retire lui-même (au t. III, p. 20 de son *Thes. hymnol.*) la correction qu'il avait donnée (au t. I, p. 85) : « O Rex aeterne Domine. » Je n'ai vu l'autre hymne nulle part, mais il suffit du premier vers (magna et mirabilia) pour mettre au jour son caractère entièrement rythmique.

2. C'est une hymne alphabétique pareille à celle de Sédulius (v. plus haut, p. 403-404) ; il résulte déjà de là qu'il faut y voir des strophes à quatre vers, forme sous laquelle Bède donne également cette hymne et même comme pendant aux hymnes ambrosiennes iambiques. C'est à tort que Daniel (*op. c.*, I, p. 194) et Du Méril (*Poésies popul. lat. antér. au* XIIe *siècle*, p. 136) la donnent dans la forme des distiques du tétramètre trochaïque. V. également plus loin ce que nous disons de l'écrit de Bède.

CHAPITRE XXVII

JORDANES. GILDAS.

Un autre auteur, qui porte le même nom que saint Grégoire et qui fut presque son contemporain, c'est l'ami de Fortunat, Grégoire de Tours. Comme saint Grégoire le Grand, il cultiva avec le plus grand soin l'hagiographie, et il est après lui, en général, le plus célèbre et le plus fécond parmi les prosateurs de la seconde moitié du VIe siècle. Sa renommée d'écrivain se base surtout sur son ouvrage célèbre : *Historia Francorum*. Puisque cet ouvrage nous conduit dans le domaine de l'histoire, nous devons, en premier lieu, étudier deux prédécesseurs de Grégoire de Tours qui tous deux ont écrit à l'époque où nous sommes arrivés : ce sont Jordanès (1) et Gildas. Leurs ouvrages, quelque peu volumineux qu'ils soient, nous offrent, au moins une fois encore, après une interruption si longue, un récit historique suivi, qui prend la place des notices de la chronique ; au lieu des matériaux informes que ces notices livrent à l'histoire, nous y trouvons un travail personnel, si imparfaite que soit encore cette préparation. Ces ouvrages ont également une particularité qui leur est commune et qui leur donne une signification et une importance toute particulières. Non seulement ils traitent de l'histoire profane au lieu de l'histoire ecclésiastique, mais ils étudient spécialement l'histoire des Barbares, et, parmi ces derniers, on voyait alors les peuples germains prendre une position décisive dans l'histoire profane, comme les pionniers les plus importants de la culture du moyen âge ; les auteurs de ces ouvrages sont eux-mêmes des barbares. Tel est, le premier, JORDANES (2), que

1. V. sur cette forme du nom, comme la seule vraie, Mommsen, *Prooem.*, page 1.
2. *Jordanis Romana et Getica recens.* Mommsen, Berlin, 1882 (*Monum. Germ. hist. Auct. antiq.*, t. V) ; également dans l'éd. des œuvres de Cas-

l'on ne peut pas, il est vrai, sinon dans un sens très restreint, appeler l'auteur de son principal ouvrage, *De origine actibusque Getarum*, celui qui nous intéresse en première ligne.

Jordanès se considère lui-même comme Goth, quoiqu'il soit Alain, à proprement parler, ainsi qu'il le donne lui-même à entendre. Son grand-père était chancelier (*notarius*) de Condac, roi des Alains, dans la Mésie. Sa famille avait des titres de noblesse et elle était alliée à la race royale gothique des Amales. Jordanès fut aussi chancelier; il embrassa plus tard l'état ecclésiastique (1) dans l'église catholique, et, selon toutes les apparences, il arriva même à l'épiscopat. C'est comme ecclésiastique qu'il s'adonna aux études historiques et qu'il commença vers le milieu du VIe siècle (et, à ce qu'il semble, à Constantinople) un abrégé de l'histoire universelle, *breviatio chronicorum*. Il était encore occupé à ce travail, lorsqu'il fut mis en demeure par un de ses amis, Castalius, de faire un abrégé des douze volumes (*volumina*) de l'ouvrage de Cassiodore, perdu aujourd'hui, et intitulé *De origine actibusque Getarum*. Ainsi que le dit l'auteur, dans la dédicace qu'il en fait à son ami, il avait réduit l'œuvre de Cassiodore à un seul petit volume. Ce travail fut achevé en 551-552, après quoi il se remit à son ancien ouvrage, pour le terminer également en l'an 552 (2).

Dans cette dédicace, Jordanès se vante de n'avoir eu, avant d'écrire, que pendant trois jours le livre de Cassiodore qu'on lui avait prêté ; il en a retenu, dit-il, le sens et les faits, mais

siodore (v. plus haut, p. 530, rem. 1) ; — Schirren, *De ratione quae inter Jordanem et Cassiodorium intercedat commentatio* (Dissert.) ; — Dorpat, 1858 (Cf. là-dessus un compte rendu de Gutschmid dans la Revue : *Jahrbuch für Klass. Philol.*, 1862) ; — Koepke, *Deutsche Forschungen* (v. plus haut, p. 530, rem. 1) ; — Bessel, *in Ersch und Gruber's Encyclop.* (art. *Gothen*), sect. I, vol. 75 ; *Prooemium*, de l'éd. de Mommsen.

1. Par « Conversionem meam » (c. 50), il n'est point ici nécessaire de faire appel à la vie monastique, ainsi que le pensent Baehr (*op. c.*, p. 252) et Mommsen, p. XIII. En général, cela signifie bien la vie ascétique ; mais, ici, ces mots ont un rapport spécial à sa conversion au catholicisme. Nous devons supposer, en effet, que Jordanès était arien comme l'étaient ses compatriotes.

2. D'après Mommsen (*Prooemi.*, XIV), il termina les deux ouvrages en 551.

il ne s'en rappelle plus les mots; il explique même qu'il y a ajouté des éléments qui cadraient très bien avec le texte et qu'il a empruntés à des histoires grecques et latines. Néanmoins, et en dépit de ces assertions, il est prouvé jusqu'à la dernière évidence que son ouvrage, à part quelques petites additions (1), n'est, en bonne partie, qu'un extrait littéral de l'ouvrage de Cassiodore. Cet extrait, c'est une chose très vraisemblable, était lui aussi le résultat d'extraits antérieurs, qu'il n'avait pas faits dans le but de les réunir en *epitome*, et qui par conséquent ne répondaient pas complètement aux désirs de l'auteur pour son dernier travail. Aussi aura-t-il désiré d'avoir rendu partout les termes eux-mêmes avec plus d'exactitude et de sûreté.

Voici quels sont le fond et la composition de ce livre. D'après l'exposition très juste de Schirren, on peut y distinguer quatre parties. Dans la première (jusqu'au ch. 13), il commence par donner une description du monde, principalement du nord, afin de pouvoir déterminer la position de Scanzia, patrie originaire des Goths, et afin d'écrire sur ce pays, qu'il appelle *officina gentium* (ce dernier terme signifie ici, des Barbares). Là-dessus, l'auteur fait émigrer les Goths en Scythie : il se livre à une longue description du pays, et, en identifiant les Goths avec les Gètes de Scythie, il raconte l'histoire fabuleuse de ces derniers comme étant l'histoire des Goths émigrés en ce pays. Il expose, par exemple, leurs combats contre les Égyptiens, les hauts faits des Amazones (pour lui, elles sont femmes gothes) de Tomyris, etc.; l'introduction, chez eux, d'une haute culture scientifique, jusqu'à ce que, enfin, par une transition brusque, il arrive à l'époque de Domitien. Dans la deuxième partie (c. 14-23), l'auteur, par une exposition de l'arbre généalogique des Amales, passe à l'histoire des vrais Goths (qu'il avait effleurée à la fin de la partie précédente, mais d'une manière imperceptible), en parlant d'abord de l'empereur Maximin, Goth du côté de son père; il veut montrer « comment ce peuple arriva déjà par lui, au point suprême de la domination romaine. » Jordanès décrit ensuite les combats des Goths contre les Romains, depuis l'empereur Philippe, leurs combats contre les Gépides et les Vandales, et surtout

1. V. Mommsen, *Prooemium*, p. XLII sq.

leurs expéditions en Asie. L'histoire des Goths se déroule ainsi jusqu'à Hermanric, « que quelques-uns ont comparé, avec raison, à Alexandre le Grand. » C'est sous ce roi que le royaume des Goths atteint l'apogée de sa grandeur. Dans la troisième partie (c. 24-47), nous trouvons d'abord une description des Huns, qui devaient détruire l'empire des Goths la mort d'Hermanric et la séparation des Visigoths. Après cela vient l'histoire de ces derniers jusqu'à Alaric II, fils d'Euric. Dans cette histoire, l'auteur traite longuement de l'invasion d'Attila en Gaule et de la bataille dans les champs catalauniens ; ce récit, souvent très détaillé, occupe largement un tiers de cette section. La quatrième partie (c. 48-60) au contraire, est consacrée à l'histoire des Ostrogoths, depuis Hermanric. Après avoir parlé de leur défaite par les Huns, de la race d'Hermanric et de la mort d'Attila, il raconte leur réception dans l'empire romain et fait le récit de leur histoire ultérieure sous Théodemir, ainsi que celui de l'expédition de Théodoric contre Odoacre. Vient ensuite, en traits de peu d'étendue, l'histoire de l'empire fondé par Théodoric, jusqu'à la soumission de Vitiza sous Justinien ; les deux derniers chapitres, et, pour le moins, le récit depuis la fin de l'histoire de la mort d'Athalaric, appartient à Jordanès seul, qui l'a puisé principalement dans Marcellinus Comes.

Ce travail de Jordanès est sans doute imparfait ; il ressemble à une mosaïque composée de pièces grandes et petites, souvent mal reliées ensemble et parfois sans soudure (1) ; ces quatre parties principales ne sont pas même tranchées suffisamment par le récit ; mais, quelque imparfait qu'il soit, on y revoit du moins l'idée qui dominait et vivifiait l'ouvrage tout entier de Cassiodore, idée qui lui donnait une plus grande unité intérieure ainsi qu'un intérêt tout particulier. Elle est aussi connue de l'abréviateur qui se l'est appropriée, je dirai plus, qui, d'après des circonstances à lui personnelles et d'après celles de l'époque où il composait le livre, lui a imprimé une tournure toute particulière. Mais la tendance de Cassiodore était même dans ce livre, ainsi que l'a démontré Kœpke, ce qu'elle avait été dans sa carrière

1. V. sur ces lacunes Schirren, p. 5.

politique (1); elle avait pour but de réconcilier les Goths conquérants avec la population romaine qu'ils s'étaient assujettie. En identifiant les Goths aux Gètes, identification à laquelle Cassiodore lui-même semble avoir cru, il donnait aux premiers une importance historique et une origine très reculée; il les faisait remonter à une époque même où Rome n'existait pas encore. En faisant, en outre, dans son histoire un éloge pompeux non seulement de la bravoure éprouvée, mais encore de la haute culture scientifique de ces antiques aïeux des Goths de Cassiodore, il donnait à ces derniers une noblesse qui, pour le moins, les rendait les égaux des Romains. Mais, dans Cassiodore, la gloire du peuple Goth ne forme que le piédestal de la gloire de la maison des Amales, dans laquelle elle brille de tout son éclat; la noblesse généalogique de cette maison se perd, comme il le prouve, dans la nuit des temps. Ce ne pouvait donc plus être un déshonneur pour les Romans d'être gouvernés par une telle race, ni par un peuple tel que l'était celui des Goths. Cette pensée de l'égalité historique des Goths et des Romains, qui annonce de plus le début d'une nouvelle période, du moyen âge, n'est point du tout effacée dans Jordanès; et son abréviation elle-même est encore un panégyrique du peuple goth. Avec la fierté digne d'un Romain, il parle des exploits de leur bravoure, et son travail a la même tendance pacifique; il aspire à amener une réconciation durable entre les divers éléments des Germains et de l'empire romain auquel ils se sont incorporés. Mais, à l'époque où il écrivait, la puissance des Visigoths avait été complètement brisée par Byzance; il doit donc s'adresser, avec son projet de réconciliation, à la maison impériale romaine, et, en flattant Justinien comme vainqueur de ces Goths qu'il a tant loués, il plaçait l'espoir de leur résurrection sur le fils de Mathasuinthe, petite-fille de Théodoric, et de Germanus, frère de Justinien, lequel fils, avait aussi le nom de Germanus et réunissait en lui la race des Anicius et celle des Amales. Cet espoir, qui supposait il est vrai la dépendance des Goths de la famille impériale

1. Voir p. 531.

romaine, répondait aussi évidemment aux vœux et aux idées personnelles de Jordanès, qui devait avoir plus à cœur l'intérêt des Amales que celui des Goths et qui, en qualité de lettré et d'ecclésiastique, regardait comme un dogme la domination de Rome jusqu'à la fin des temps.

Son abrégé de l'histoire universelle, que nous avons mentionné plus haut, et qui, dans les meilleurs manucrits, est intitulé : *De summa temporum vel origine actibusque gentis Romanae* (1), ne renferme également que des extraits, en partie littéralement reproduits, de plusieurs ouvrages. Outre la chronique d'Eusèbe saint Jérôme et de leurs continuateurs, Marcellin en particulier ; outre Orose et Eutrope, il a surtout reproduit Florus. L'histoire romaine conserve chez lui une supériorité qui l'identifie presque à l'histoire universelle, ce qu'exprime déjà le titre ainsi qu'une épître dédicatoire adressée à un ami illustre, à Vigilius, qu'il faut bien désormais se garder de considérer comme le pape de même nom (2). Dans cet ordre d'idées, et après avoir fait la généalogie d'Abraham à partir d'Adam, il se contente de donner, comme introduction chronologique et avec peu de remarques historiques, la série des rois des Assyriens, des Mèdes, des Perses et, comme successeurs d'Alexandre, des Ptolémées, jusqu'à Cléopâtre, ainsi

1. V. Mommsen, *Prooemium*, p. xv.

2. Cette hypothèse de J. Grimm qui, chose remarquable, a été adoptée par les historiens (apparemment, je veux bien le reconnaître, parce qu'elle est très favorable pour appuyer d'autres hypothèses), répugne à la forme comme au fond de cette dédicace. Un évêque aussi illustre que l'était saint Cyprien pouvait bien, à l'époque surtout où il vivait, écrire au pape « *Carissime* frater ; » mais, que Jordanès, à supposer qu'il fut également évêque, pût, de Byzance, cette ville à étiquette, lui donner le titre de « *nobilissime, magnifice* frater, » c'est ce qu'il faudrait avant tout démontrer. Le contenu s'y oppose encore bien davantage. Il suffit de faire remarquer la conclusion dans laquelle Jordanès exhorte cette *Magnificence* à se convertir à la vie ascétique et ecclésiastique, après avoir appris à connaître les misères de la vie du monde dans les deux ouvrages de Jordanès lui-même ; par là elle sera à l'abri de ces misères : «... Uno libello confeci, jungens ei aliud volumen... quatenus diversarum gentium calamitate comperta, ab omni aerumna liberum te fieri cupias et ad Deum convertas, qui est vera libertas. Legens ergo utrosque libellos, scito quod *diligenti mundum* semper necessitas imminet. » Voici la fin : « Estoque toto corde diligens Deum et proximum, ut adimpleas legem, etc. » Et le Goth Jordanès aurait tenu un pareil langage à un pape de Rome !

que cela a lieu dans Eusèbe. Par la défaite de Cléopâtre, la réception du dernier empire préromain dans l'empire romain lui-même, dont l'auteur commence à tracer l'histoire, est un fait accompli, et ce travail, il le considère comme sa tâche proprement dite. Au lieu d'un protocole chonologique, nous voyons, en effet, apparaître un récit historique suivi, qui va jusqu'à la vingt-quatrième année du règne de Justinien. Néanmoins, ce travail de marqueterie peut d'autant moins prétendre à une valeur historique qu'il manque d'une idée particulière dominant le tout (1).

Un auteur bien plus original que Jordanès, c'est Gildas (2); seulement, son ouvrage a par contre un caractère bien moins historique. Gildas, surnommé le sage (*Sapiens*), Celte d'une famille illustre, sinon royale, naquit, à ce qu'il paraît, en Écosse, l'année de la bataille de Batho (en 516). Entré dans l'état ecclésiastique et, à ce qu'il semble, élève de saint Iltud, « l'instituteur des Bretons, » il élargit le cercle de ses connaissances, objet d'étonnement pour son siècle, par ses différents voyages, notamment par ceux qu'il fit en Irlande. Mais, à la gloire qu'il s'était acquise comme sage, il joignit celle de saint. Dans un temps de décadence complète des mœurs, il employa auprès de son peuple le plus grand zèle en faveur de l'ascétisme, et son activité s'étendit même, de l'autre côté du canal, jusqu'à la Bretagne, où l'on croit qu'il fonda le cloître de Ruys. Qu'il ait été lui-même l'abbé d'un couvent, c'est ce qu'il est permis de supposer; mais, que ce couvent soit celui de Ruys, c'est assez douteux; tandis qu'il est assez probable, par contre, que c'est dans ce dernier qu'il écrivit son ouvrage (3). Il le

1. C'est une supposition toute gratuite de la part de Baehr (p. 261) de vouloir attribuer ici à l'auteur « un but plus élevé, religieux et chrétien. »

2. Gildas, *De excidio Britanniae ad fid. codd. mss. recens.* J. Stephenson. Londres, 1838. Ensuite in : *Nennius und Gildas*, édités par San Marte. Berlin, 1844. Lipsius, *in Ersch und Gruber's Encyclop.* Sect. I, vol. 67 (1858); Schoell, *De ecclesiastica Britonum Scotorumque historiae fontibus*. Berlin, 1851.

3. Ce qui semblerait le faire supposer, c'est qu'il ne sait pas au juste si le premier des cinq rois de la Bretagne, qu'il attaque personnellement dans son livre, est encore en vie : « Quasi praesentem arguo, quem adhuc superesse nescio. » § 29.

composa en l'an 560, et l'on pense qu'il mourut dix ans plus tard (1).

Cet ouvrage est intitulé, dans les éditions, et aussi dans un manuscrit, *De excidio Britanniae*. La deuxième partie ne se trouve pas dans le plus ancien manuscrit et on l'a édité, complètement à tort, sous le titre de *Epistola*, comme formant un ouvrage spécial de Gildas. Donnons d'abord un aperçu du contenu de l'ouvrage complet. Après une préface, sur laquelle je reviendrai, l'auteur débute par une courte description de la Bretagne qu'il dépeint, sous des couleurs presque poétiques, comme un pays beau et fertile; passant ensuite sous silence les temps païens où la Bretagne l'emportait sur l'Égypte elle-même par la multitude de ses divinités, il fait aussitôt le récit (§ 4) « de ce qu'elle a souffert et de ce qu'elle a fait souffrir aux autres, au temps des empereurs romains » (les souffrances qu'elle a causées elle-même n'occupent que peu de place). Gildas parle après, en peu de mots, de la conquête du pays par Rome, de l'introduction du Christianisme, et, avec plus de détails, de la persécution de Dioclétien, et des martyrs qu'elle a faits en Angleterre (§ 9 sq.); après avoir mentionné l'hérésie d'Arius et l'usurpation de Maxime, il dit comment Rome en arriva peu à peu à abandonner la Bretagne; il fait le récit des souffrances de ce dernier pays à la suite des incursions nombreuses des Pictes et des Scots auxquels les Bretons pouvaient d'autant moins opposer de la résistance qu'ils étaient eux-mêmes en guerre civile et démoralisés : la prostitution et le mensonge sont signalés ici comme leurs principaux vices (§ 21). Mais voilà que Dieu, pour les rendre meilleurs, les châtia par la peste et par une sorte d'aveuglement si grand, qu'ils appelèrent à leur secours les Saxons, « peuple détesté de Dieu et des hommes » : ces barbares entrèrent dans la Bretagne, comme les loups entrent dans les bergeries (§ 23). Les Bretons n'avaient donc eu que le châtiment qu'ils méritaient pour leurs crimes antérieurs, jusqu'à ce qu'enfin, sous

1. V. par rapport à la vie de Gildas, Lipsius, qui étudie avec beaucoup de critique les deux biographies du saint : l'une, par un moine de Ruys, écrite au XIe siècle; l'autre par un moine de Llancarvan, du XIIe siècle; il a réfuté à fond la fausse hypothèse des savants anglais qui admettent un double Gildas.

la conduite du fidèle, brave et véridique Ambroise Aurélien, ils se relevèrent de nouveau, et remportèrent la victoire de Bath. Mais ce miracle inespéré du secours divin ne produisit d'effet moral que sur les témoins oculaires, notamment sur les rois et les prêtres. Dans la génération suivante, qui est celle où il écrit, et qui a oublié la précédente, il n'y a plus de trace de vérité et de justice, à peu d'exceptions près; surtout dans les deux états élevés dont il vient de faire mention : on les voit plutôt s'acheminer chaque jour vers l'enfer (§ 26). Là-dessus, et après avoir excusé la liberté de son discours par l'excès de sa douleur et dit un mot des exceptions que n'atteignent pas ses paroles, Gildas fait une mercuriale contre ces deux états : d'abord, contre les rois, dont il prend successivement cinq à partie, de la manière la plus violente (§ 28 sq.); ils paraissent toujours plus vicieux, à mesure qu'ils défilent; ensuite, empruntant dans de longs discours (§ 37 sq.), des sentences de l'Ancien Testament, surtout, des Prophètes, il leur adresse des exhortations et des menaces. Vient ensuite le tour des prêtres (§ 66 sq.) — afin qu'on ne l'accuse pas de partialité (§ 65) — ; ici il ne nomme personne en particulier, il ne fait que peindre les vices du clergé en général, insistant spécialement sur la simonie ; il adresse aux prêtres des remontrances qu'il appuie sur les exemples et la doctrine de la Bible, d'après l'un et l'autre Testaments.

C'est cette mercuriale qui forme la deuxième partie de l'ouvrage, celle qu'on a intitulée *Epistola* et publiée à part. Elle manque dans le plus ancien manuscrit, par la seule raison probablement qu'elle avait moins d'intérêt que l'autre pour la prostérité, peut-être aussi parce que, même plus tard, on craignait encore ses invectives. L'analyse de l'ouvrage en montre déjà l'unité. D'autres raisons encore montrent la dépendance de la deuxième partie comme indubitable (1). Le

1. On n'a pas encore, que je sache, trouvé ces arguments péremptoires, quoique cependant ils sautent aux yeux de celui qui lit cet ouvrage, sans parler de la circonstance que les deux États contre lesquels est dirigée cette mercuriale sont clairement indiqués à la fin de la première partie : ainsi que l'a montré notre analyse, il y a, dans la deuxième partie, un renvoi à la première ; il se trouve au dernier paragraphe (§ 65) : « Sed mihi, quaeso,

contenu de la préface elle-même milite en faveur de cette unité de composition, quelque obscur qu'il soit dans certains détails, ce qui provient en partie de la corruption et mutilation qu'il a subies avant d'arriver jusqu'à nous. Dans cette préface, Gildas appelle son *Historiola gentis Britannicae* une admonestation, *admonitiuncula*, que lui a inspirée son zèle pour la maison de Dieu; c'est pour répondre à la prière de ses frères comme à son propre désir qu'il l'a écrite. Son ouvrage, tout comme celui de Lactance : *De mortibus persecutorum*, est un écrit historique, avec une tendance spéciale; il a pour but de montrer que le malheur qui frappa son peuple depuis l'époque des Romains est bien mérité; il fait, en même temps, le tableau du triste état moral de l'époque où vivait l'auteur, époque qui resta sourde aux avertissements de l'histoire, et il donne cet état comme étant le résultat du passé afin de déterminer la génération présente, les états surtout qui donnaient le ton, à devenir enfin meilleurs. L'histoire est donc ici au service d'un but moral, et l'on ne pouvait guère espérer autre chose d'un ascète comme l'était Gildas. Malgré cela, et quoique l'auteur ait puisé, comme il le dit, la majeure partie de ses matériaux à des sources d'outre-mer (1), son histoire contient pourtant quelques faits particuliers qui ne manquent pas d'importance. Mais, ce qui la rend plus remarquable encore, de même que tout son ouvrage, c'est la peinture vivante et fidèle des mœurs de sa nation, peinture dont l'histoire complète des temps postérieurs de cette même nation n'a fait que constater la vérité. Cet ouvrage a en outre un intérêt tout particulier pour la littérature générale du moyen âge : la mercuriale, qui s'adresse aux rois de ce temps-là, laisse déjà poindre, dans les débauches sensuelles qu'elle leur reproche et dans les écarts qu'ils font pour les satisfaire, un des principaux éléments de la légende d'Arthur (2), lequel événement a par conséquent

ut jam in superioribus dixi, ab his veniam impertiri, » etc. ; c'est ce qui a lieu justement, § 26. La citation du livre de Gildas, faite par Alcuin, Ep. 28 (éd. Jaffé, p. 206), est en complète harmonie avec cette manière de voir.

1. V. § 4; v. sur ces sources Schoell, p. 6 sq.

2. Un des cinq rois chasse sa femme, pour épouser sa belle-sœur, vierge consacrée à Dieu (§ 32) ; un autre tue sa femme et son propre neveu pour épouser la femme de ce dernier (§ 35).

une base historique; cet élément se montre encore dans cette habitude du mensonge, que l'auteur fustige souvent, à côté de la volupté, comme un vice national. Dans l'ouvrage de Gildas se trouve le motif psychologique des fables historiques, fantastiques et savantes, qui se rattachent au nom d'Arthur, comme, par exemple, celles de Geoffroi de Monmouth. Mais le livre de Gildas, avec lequel la race celtique fait sa première apparition dans la littérature universelle, a encore un autre côté remarquable. Cette nationalité se reflète dans le style lui-même, dans l'expression poétique, fleurie, imagée, souvent même à l'excès; ces ornements portent préjudice à la clarté du récit, qui déjà est obscurcie par la construction de périodes lourdes et traînantes (1).

CHAPITRE XXVIII

SAINT GRÉGOIRE DE TOURS.

Nous voici arrivés à un auteur qui s'est montré, dans le domaine de l'histoire, bien plus indépendant et d'une tout autre valeur que l'abréviateur goth et le moraliste breton : j'ai nommé l'historien des Francs, celui qu'on a appelé, et non à tort, leur Hérodote, saint Grégoire de Tours (2). Geor-

1. V. § 17 une profusion désordonnée de ces figures. Ainsi que l'a déjà fait remarquer Schoell, plusieurs périodes se terminent en forme de vers hexamètre.

2. *S. Georgii Florentii episc. Turonensis opera omnia*, nec non Fredegarii epitome et chronicum cum suis continuator., ad codd. mss. et vett. edd. collata atque notis et observat. illustr., opera et stud. D. Th. Ruinart, Paris, 1699, in-fol.; — Une nouvelle édition par Arndt est actuellement sous presse et paraîtra dans les *Monum. German. histor.*; — *Gregorii Turonensis episc. liber De cursu stellarum adjectis commentariis et scripturae* specimine e cod. Bamb. ed. F. Haase, Breslau, 1853 (program. d'Université); — Loebell, *Gregor von Tours und seine Zeit vornemlich aus seinen Werken geschildert*. Leipzig, 1839. 2e édit. 1868; — Monod, *Études critiques sur les sources de l'histoire mérovingienne*, 1re partie. Introduction : *Grégoire de Tours. Marius d'Avenches*. Paris, 1872 (Biblioth.

GIUS FLORENTIUS, qui prit plus tard le nom de GRÉGOIRE, nom de son arrière-grand-père maternel, un évêque de Langres canonisé, descendait d'une famille sénatoriale de la ville Arverna, aujourd'hui Clermont-Ferrant. C'est là qu'il vit le jour, en 538. Sa famille était une des plus distinguées, parmi celles des Romans de la Gaule; elle était alliée avec les plus illustres maisons, dans lesquelles les évêchés les plus importants étaient presque héréditaires. Après la mort prématurée de son père, Grégoire, qui n'était encore qu'un enfant, fut destiné par sa pieuse mère au service de l'Église. Son oncle Gallus, évêque d'Arverna, et Avitus qui lui succéda plus tard, firent son éducation et l'instruisirent dans les sciences. En 573, Grégoire fut élu évêque de Tours, après la mort du titulaire Euphronius, cousin de sa mère ; sa naissance n'eut pas moins de part à cette élection que son éducation et sa piété. Le jeune diacre, qui séjournait alors à la cour de Sigebert, hésitait, par modestie, à accepter ce siège épiscopal si célèbre, mais le roi, dont il possédait les faveurs particulières, l'y contraignit et le fit sacrer à Reims. Fortunat célébra son arrivée à Tours, dans un poème plein d'élévation et bien supérieur à toutes ses autres poésies d'occasion par l'inspiration vraie qui l'anime (1). Grégoire remplit, en tous points l'attente du poète : c'était le pasteur fidèle de son troupeau; et il sut défendre avec courage et prudence les intérêts matériels de ses ouailles, dans les temps orageux qui suivirent. Mais l'influence de Grégoire s'étendait bien au delà des bornes de son diocèse : Tours, la ville de saint Martin, était, à cette époque, le centre religieux de la Gaule, ainsi que le dit avec raison Monod. Aussi, saint Grégoire joue-t-il un rôle important dans l'histoire de son pays. Sous Chilpéric surtout, il fut un défenseur intrépide de l'Église, dans sa défense contre les attaques d'un état tyrannique ; et, défendre l'Église, signifiait alors défendre la civilisation, encore représentée alors par l'Église seule. Après la mort de Chilpéric, Tours passa bientôt en la possession de Childebert, fils de

de l'école des hautes études) ; — Wattenbach, *op. cit.*, vol. I, p. 76 sq.; — Kurth, *Saint Grégoire de Tours et les études classiques au VI[e] siècle* (dans la *Revue des questions historiques*, octobre 1878).

1. L. V, c. 3.

Sigebert, et ce monarque accorda à Grégoire la même faveur que lui avait accordée son père ; l'évêque devint le conseiller et le soutien de la couronne, dans les affaires d'État les plus importantes. Hautement en honneur dans toute la Gaule, saint Grégoire mourut en l'an 594.

Saint Grégoire de Tours fut un écrivain très actif et qui a beaucoup produit pour son temps, si l'on considère la grande activité pratique qu'il déploya dans les affaires ecclésiastiques et civiles, pour lesquelles il dut souvent entreprendre de longs voyages : il n'a pas composé moins de vingt « livres, » quoique sa carrière d'écrivain ne débute qu'avec son épiscopat et ne dure par conséquent que vingt ans. Une moitié de ces livres consiste en écrits ecclésiastiques, et l'histoire des Francs comprend l'autre moitié ; mais entre cet ouvrage et ses écrits ecclésiastiques, il n'y a pas le contraste qu'on pourrait bien espérer y trouver. D'une part, en qualité d'histoires de Saints, les écrits ecclésiastiques ont, en grande partie, un caractère historique, et quelques-uns même ont le caractère spécial de son histoire des Francs ; de l'autre, l'élément ecclésiastique se trouve richement représenté lui aussi dans son ouvrage profane, et l'écrivain n'y dément jamais l'évêque.

C'est son histoire des Francs, *Historia Francorum*, qui forme avec raison son vrai titre de gloire. Commencé en 576, deux ans après la prise de possession de son siège épiscopal, cet ouvrage l'occupa presque jusqu'à sa mort. Il le termina en 592, mais il paraît l'avoir soumis, ainsi que ses autres écrits, à une nouvelle révision. La préface nous fait connaître déjà l'intention de saint Grégoire, pour la composition de son ouvrage. Il veut faire le tableau de l'histoire actuelle de son pays, afin que la connaissance n'en soit pas perdue pour la postérité. Et malgré les lacunes de son instruction grammaticale qu'il déplore lui-même, il s'est résolu à remplir cette tâche parce que, à cette époque de décadence littéraire, il ne se trouvait en Gaule aucun savant, au grand regret de plusieurs, qui voulût l'entreprendre. Une autre raison, c'est qu'un petit nombre seulement étaient en état de comprendre un « rhéteur philosophant, » tandis que, par contre, beaucoup comprenaient celui qui s'exprime d'une manière populaire

(*loquentem rusticum*). Et, en effet, cet ouvragé a, dans ses lignes principales, le caractère des *Mémoires*, vu que l'auteur y raconte ce qu'il a vu lui-même. C'est là le cas d'une partie du quatrième livre, et partout depuis le cinquième, tandis que les livres précédents ne forment qu'une introduction soit dans le sens strict du mot, soit dans le sens le plus large du mot. La division ou composition de cet ouvrage est, en effet, la suivante.

Le livre premier, précédé d'un prologue dans lequel l'auteur fait sa profession de foi catholique, contient un abrégé de l'histoire universelle depuis Adam jusqu'à la mort de saint Martin. Ce travail a pour point d'appui la chronique d'Eusèbe saint Jérôme et celle d'Orose ; il met à profit, en outre, la Bible, les œuvres de Sulpice Sévère, l'histoire ecclésiastique d'Eusèbe et celle de Rufin, de même que des légendes et des Passions (1), dans un autre but que de poser un fondement chronologique. L'auteur prend toutes ces précautions pour calmer ceux qui tremblaient déjà en pensant que la fin du monde était proche. Cette tendance chronologique explique aussi le fait que l'auteur, dans l'histoire jusqu'à Octavien, se contente de l'histoire des Juifs, enregistrant seulement après coup, sous forme de comparaison, quelques faits importants de l'histoire des peuples païens, en sorte que des rois de Rome il passe tout à coup aux *Imperatores*. Mais, à partir de la naissance de Notre Seigneur Jésus-Christ, ce sont l'histoire de l'Église, ses persécutions et sa propagation, qui forment le sujet du livre ; la Gaule y occupe une place d'honneur, et, dans le dernier tiers de l'ouvrage, c'est sur elle que se concentre tout l'intérêt.

Le deuxième livre débute par un récit de Briccius, successeur de saint Martin sur le siège épiscopal de Tours ; l'auteur y traite, après cela, de l'invasion des Vandales, des persécutions qu'ils firent souffrir aux catholiques, et, enfin, de l'irruption subite des Huns. Il y a ensuite d'anciennes notices empruntées à deux historiens des Francs dont les œuvres sont perdues pour nous, ainsi que des légendes populaires

1. De Victorius encore, sous le rapport chronologique.

allant de Childéric jusqu'à la naissance de Clovis. Saint Grégoire s'occupe aussi des évêques d'Averna et de Tours, après quoi il fait, sans s'interrompre plus d'une fois, le récit de l'histoire de Clovis jusqu'à sa mort. La narration de l'auteur est décousue, elle se perd parfois dans la profusion des détails, et, parfois aussi, elle est d'une sécheresse extrême selon que les sources étaient plus ou moins abondantes, ou que l'écrivain avait un intérêt personnel et religieux de s'appesantir sur certains faits; en un mot, l'auteur était peu au courant des exigences du métier de l'écrivain. Toutefois on ne saurait méconnaître que le principe chronologique fait la base de l'agencement de la matière (1). Dès le début de ce livre, saint Grégoire se justifie d'avoir mêlé à l'histoire profane l'histoire légendaire et l'histoire ecclésiastique. Je reviendrai plus loin sur cette justification. Ce mélange s'étend d'ailleurs à l'ouvrage tout entier.

Le livre troisième poursuit l'histoire des Francs jusqu'à la mort de Théodebert I (548); le quatrième jusqu'à la fin de Sigebert (575), et, pour ce dernier, l'auteur puise, en partie, les faits dans sa propre expérience. Mais c'est seulement avec le cinquième livre, on peut le dire, que commence l'œuvre que s'est proposée l'auteur; ce livre débute (2) également par une introduction spéciale, où saint Grégoire déplore le malheur des guerres civiles; à partir de là, le récit suit une marche régulière, et l'auteur range sa matière d'après les années du règne de Childebert, qu'il considère toujours comme son roi. Ce livre va ensuite jusqu'à l'alliance de Childebert avec Chilpéric (581), date où commence le livre sixième, lequel s'étend jusqu'à la mort de Chilpéric (584). Les deux livres suivants (VII et VIII) enregistrent les événements arrivés jusqu'en 587 et, tandis que le neuvième va de 587 à 589, le dixième traite des années 590 et 591, et se termine par un

1. Si les anciennes notices sur les Francs ne prennent place qu'après l'invasion des Huns en Gaule, il faut excuser le fait en se rappelant que c'est seulement avec l'invasion d'Attila que les Francs acquièrent aux yeux de saint Grégoire une signification historique.

2. Le livre précédent (IV) se termine par le calcul des années écoulées depuis la création du monde.

chapitre complètement indépendant et détaillé dans lequel saint Grégoire donne un aperçu historique sur les évêques de Tours, dont il nous transmet la série complète. En terminant, l'auteur parle aussi de lui-même et profite de cette occasion pour dire un mot de ses œuvres.

Dans les cinq derniers livres, qui forment le corps de l'ouvrage, on voit l'intérêt personnel de l'auteur occuper davantage le premier plan, ce qui correspond au caractère des Mémoires; mais la différence qui en résulte, par rapport à la narration des livres précédents (abstraction faite du premier, bien entendu), n'est pas si grande qu'elle devrait l'être; la raison en est que saint Grégoire, selon la judicieuse remarque de Loebell, prend d'abord et surtout intérêt à tout ce qui est personnel, et cet intérêt a rapport à la tendance morale et religieuse qu'il poursuit dans sa narration où, même dans cet ouvrage, ne se dément jamais le pasteur des âmes. Ainsi qu'il le dit dans la préface, l'auteur veut mettre au jour les luttes (*certamina*) des impies et la vie des justes; il veut, dit-il encore au début du livre deuxième, parler soit des vertus des Saints, c'est-à-dire encore de leurs miracles, soit de la ruine (*strages*) des peuples : pour saint Grégoire également, l'histoire universelle n'est autre chose que l'histoire du royaume de Dieu; l'Église est, pour ainsi parler, l'exposant de l'histoire universelle, et tout ce qui arrive n'a d'importance qu'autant qu'il se rapporte à l'Église. L'auteur voit l'action de la Providence dans le destin des individus : tout réussit à Clovis, ce défenseur intrépide du catholicisme, tandis que les princes hérétiques périssent l'un après l'autre. L'intérêt qu'il prend à tout ce qui est personnel, à tout ce qui est individuel et qu'il peut contempler d'une manière immédiate, voilà ce qui donne justement à l'ouvrage de saint Grégoire un charme particulier et entraînant, qui rachète toutes les faiblesses et tous les défauts qu'on y remarque. C'est là, suivant l'observation de Loebell, un caractère propre à l'histoire en décadence et aussi, selon moi, à l'histoire qui débute, ce qui constitue le trait propre des Mémoires. Cette narration, qui résout l'histoire en des récits particuliers sans pouvoir même les rattacher par un lien intérieur, est inculte et peu habile, il est vrai : toutefois,

on peut le dire, elle conserve une inépuisable fraîcheur qui attache toujours de nouveau : cette qualité lui vient de la vie qui règne dans tout ce qui est individuel et qu'elle sait rendre avec une naïve fidélité.

Parmi les écrits ecclésiastiques que nous possédons encore de saint Grégoire, sept livres, comme il le dit lui-même (1), traitent des Miracles (*Miracula*); il ne constituent pas un tout plein d'unité; ce sont des ouvrages à part qui, en y comprenant un autre livre, le huitième, forment un recueil hagiographique réuni par saint Grégoire, peu de temps avant sa mort (2). Quatre seulement sont étroitement liés, quoique, composés à des époques plus ou moins éloignées les unes des autres (3), ils aient été édités à part et à différentes reprises. Ce sont les quatre livres *De miraculis S. Martini*. D'après Monod, le premier aurait été composé en 574-75, le deuxième entre 577 et 581, le troisième entre 582 et 587, et enfin le quatrième entre 591 et 594. Dans l'épître qui précède cet ouvrage et qui est adressée à ses diocésains, saint Grégoire dit que Dieu confirme, en faveur de la foi, les miracles qu'il fit pendant la vie et par le ministère de saint Martin, par les miracles mêmes qui ont lieu chaque jour à son tombeau. Ce sont ces miracles « actuels » que saint Grégoire veut faire connaître à la postérité autant que le lui permet sa mémoire ; l'entreprise est hardie, mais il ne la tente qu'à la suite des visions qui l'y engagent : c'est sa mère qui lui a apparu. Pour ne pas répéter ce qu'ont dit à ce sujet ses prédécesseurs, Sul-

1. *Hist. Franc.*, l. X, à la fin : « Decem libros historiarum, *septem miraculorum*, unum de Vitis patrum scripsi : in Psalterii tractatum librum unum commentatus sum, de cursibus etiam ecclesiasticis unum librum condidi. » Le premier des deux livres nommés en dernier lieu n'a pas été conservé.

2. V. *De gloria conf.*, Prol. : Par le fait que l'ouvrage *De vitis patrum* est nommé ici comme livre septième, tandis que le livre huitième comprend, par contre, l'ouvrage *De gloria confessorum*, il s'ensuit que l'expression « VII miraculorum libri » (v. rem. précédente) ne désigne pas un tout complet. Il n'y a pas non plus de préface pour le tout (v. plus loin, page 612, rem. 2).

3. A partir du troisième livre, selon l'époque où avaient lieu de nouveaux miracles ou bien selon qu'ils parvenaient à la connaissance de l'auteur. V. l. II et l. III à la fin.

pice Sévère et Paulin, il se borne aux miracles opérés par saint Martin après sa mort. C'est par erreur qu'il croit que ce Paulin était saint Paulin de Nole. Toutefois il rapportera plusieurs des miracles qui ont eu lieu avant son époque, et, parmi eux, il s'en trouve d'une nature toute légendaire (1) qui ont, par conséquent, un charme tout poétique. Les autres, ceux notamment qui ont été opérés en sa faveur, sont en majeure partie des comptes-rendus peu intéressants de guérisons concernant toutes les infirmités corporelles imaginables. Ces miracles ont eu lieu ordinairement par l'intermédiaire d'objets qui ont été en relation avec le tombeau du Saint, de la poussière par exemple, ou de l'eau dont on l'avait lavé, ou encore un morceau du rideau qui le recouvrait; on employait la poussière et l'eau comme médecine, et, comme tels, on les emportait avec soi en voyage et on les expédiait également (2). On peut voir, à la fin du livre troisième, comme saint Grégoire met la poussière du tombeau de saint Martin au dessus de tous les remèdes (3). L'attrait qu'ont les détails concernant l'histoire de la civilisation manque même ici en grande partie (4) : le lecteur ne conserve que l'impression triste et monotone d'une crédulité extraordinaire.

Les autres livres de *Miracles* ont vu le jour pendant la composition de ceux qui ont trait à saint Martin : c'est en premier lieu, le livre des miracles de saint Julien, composé entre 582 et 586. D'après le récit de la passion de ce martyr, qui naquit à Vienne et se retira dans le pays des Avernes, ce livre traite des miracles que saint Julien opéra après sa mort et qui sont de la même nature que ceux qui furent opérés par saint

1. V. par exemple l. I, c. 5 (par rapport à saint Ambroise), ou c. 9.
2. Par exemple, cette eau sale, v. l. II, c. 34 à la fin.
3. Il laisse échapper cette exclamation : « O theriacam inerrabilem, o pigmentum ineffabile, o antidotum laudabile, o purgatorium, ut ita dicam, caeleste, quod medicorum vincit argutias, » etc.
4. Remarquons que, pendant une épizootie, l'on traçait le signe de la croix sur le front et sur le dos des animaux avec de l'huile des lampes de la basilique du saint (l. III, c. 18). On employait donc un moyen semblable à celui que préconise le poème d'Endéléchius (v. p. 338). Cf. la cure des chevaux, l. III, c. 33.

Martin (1). On trouve indiquée, à la fin du livre, son utilité pratique qui en montre la tendance édifiante : « Ces miracles doivent faire voir au lecteur qu'il ne peut se sauver que par la protection des martyrs et des autres amis de Dieu. »

Dans la composition de cet ouvrage, comme dans celle des livres qui sont consacrés à la glorification de saint Martin, saint Grégoire avait encore un intérêt personnel ; saint Julien en effet n'avait-il pas été son patron ? Ce n'était plus le cas pour l'ouvrage qu'il composa ensuite, en 586-87, et qui a pour titre, *De gloria martyrum*. Écrire des hagiographies était passé chez lui, on le voit, à l'état de besoin : c'est ce qu'explique le prologue qui précède cet ouvrage ; il se rapporte seulement à ce livre (2), et non pas au recueil hagiographique (3). Saint Grégoire y oppose la composition des légendes à la poésie mythologique des païens ; la première convient au chrétien. Il n'a pas tort assurément, mais, dans un sens auquel saint Grégoire n'a pas pensé : chez lui, ce parallèle signifie que la littérature édifiante des légendes est une littérature chrétienne, destinée à faire le charme de l'imagination et de la conversation. Ici, il veut raconter également les miracles des saints, lesquels sont restés cachés jusqu'à ce jour. Il ne se borne pas néanmoins à ces nouvelles ecclésiastiques ; il ne pouvait même pas avoir l'intention de le faire, il trouve en effet quelquefois le récit d'événements depuis longtemps connus de tout le monde : il a puisé, par exemple, dans le *Péristéphanon* de Prudence (ch. 41, 43, 91, 93), dans les *Natalitia* de saint Paulin (c. 104) ; il indique ces sources et il cite des passages de ces auteurs. Il débute par des miracles qui se rapportent à Jésus-Christ et parle même de ceux que le Sauveur a opérés lui-même ; il raconte, par exemple, qu'on peut voir encore, à Bethléem, dans un puits, l'étoile qui guida les Mages ; c'est son diacre qui le lui a rapporté et il l'avait vue de ses yeux ; il fait le récit des miracles opérés par les reliques de la

1. On y trouve, il est vrai, çà et là des particularités remarquables, par exemple, le récit du magicien qui voulait guérir un jeune homme, c. 45.

2. C'est ce que montre clairement la fin de ce prologue ; l'auteur y fait allusion aux miracles de l'Évangile, qu'il raconte dès le début du livre.

3. Quoique le livre soit à la tête de ce recueil hagiographique.

vraie croix, dans le couvent de sainte Radegonde (c. 5); de ceux qui se rattachent aux saints clous, à la couronne d'épines, etc.; de ceux qui eurent lieu plus tard concernant des tableaux du Christ. Il rapporte notamment (c. 22) que, dans une église, un Juif pratiqua, pendant la nuit, un trou dans un de ces tableaux; le sang en découla aussitôt, en sorte que ce fut la trace du sang qui trahit le Juif; il avait, en effet, remporté le tableau chez lui pour le brûler. Ce récit est plein d'intérêt par rapport à l'histoire si souvent traitée, au moyen âge, de la sainte Hostie percée par un juif. A ces miracles relatifs à Notre-Seigneur viennent se rattacher ceux qui ont été opérés par la sainte Vierge et les Apôtres, surtout par leurs reliques, dont l'auteur raconte ici plusieurs traits peu connus. Après avoir parlé encore d'un certain nombre d'autres martyrs et de leurs miracles, l'auteur passe à saint Saturnin (c. 48) et, par lui, aux martyrs de la Gaule, auxquels il consacre la majeure partie de la deuxième moitié du livre. Ce sont leurs miracles qui forment ici le sujet principal du récit (1). A la fin, l'auteur propose dans les martyrs, un exemple moral à imiter; chaque homme en particulier, dit-il, armé de la croix et combattant contre les vices, peut prétendre à la couronne du martyre.

Ce livre est sans contredit plus intéressant que les précédents, car il contient des données dignes d'attention. Celui qu'il composa immédiatement après (586-88) et qui a pour titre, *De gloria confessorum*, en est comme une sorte de continuation. Dans celui-ci, ce ne sont plus des martyrs, mais d'autres Saints qui sont les héros des miracles moins éclatants qu'il raconte. Ces confesseurs appartiennent, eux aussi, à la Gaule, à la région de Tours en particulier, à celle d'Averna et aux pays environnants; les sources consistent ici davantage dans la tradition orale; saint Grégoire le dit expressément

1. C'est ainsi que saint Grégoire dit, à la fin du c. 104, après avoir parlé de saint Félix de Nole : « Sed ad Galliarum martyres recurramus. » Parmi les légendes de martyrs n'appartenant pas à la Gaule, faisons remarquer celle de sainte Eulalie de Mérida (c. 91). et celle des sept dormants (c. 95), qui se trouverait ici pour la première fois dans la littérature de l'Occident. A la fin, l'auteur renvoie à une traduction latine de leur « Passion, » qu'il a faite lui-même avec l'aide d'un Syrien.

pour quelques unes d'entre elles. Parmi ces pieuses anecdotes elles-mêmes, nous trouvons maints détails pleins d'attrait au point de vue de l'histoire de la civilisation, par exemple, ce qu'il dit, dès le début (c. 2), touchant une tradition païenne remarquable et à laquelle le peuple de la campagne tenait encore ; cette tradition fut christianisée au profit d'une église de saint Hilaire. Le prologue de ce livre, qui ne fut écrit que plus tard (v. Monod, p. 44, rem. 3), est également remarquable en ce qu'il nous montre les plaintes que fait entendre saint Grégoire au sujet de son ignorance de la grammaire (1).

Dans le même temps que saint Grégoire composait ces livres de miracles, comme aussi plus tard, il écrivit encore différentes *Vies de Saints* qu'il édita d'abord à part : il en cite quelques-unes dans son *Histoire des Francs*. Il les réunit ultérieurement en un tout et les publia sous le titre de *Vitae patrum*. Plus tard, il enclava ce livre dans son recueil hagiographique, à la septième place, et, à cette occasion, il changea le titre de *VitAE patrum* en celui de *VitA patrum* (2). C'est alors seulement qu'il écrivit la préface qui précède le livre. Il y compare ce dernier avec le livre qui a pour titre : *De gloria confessorum*. De même que, dans celui-ci, il n'a pas fait que raconter des miracles opérés par les saints après leur mort, mais que, pour quelques-uns, il a dit, d'une manière rapide il est vrai, ceux qu'ils ont faits pendant leur vie ; de même, dans celui-là, il n'a fait que décrire, mais avec plus de détails, les actions accomplies par les saints pendant leur vie. Ce livre concorde également avec celui-là par ce fait (l'auteur lui-même

1. ... « Saepius pro masculinis feminea, pro femineis neutra et pro neutris masculina commutas : qui ipsas quoque praepositiones, quas nobilium dictatorum observari sanxit auctoritas, loco debito plerumque non locas, nam pro ablativis accusativa et rursum pro accusativis ablativa ponis. » C'est ainsi qu'il s'adresse à lui-même la parole. Le genre neutre y paraît remplacé par le genre masculin ; la préposition *in* est jointe à l'ablatif, là où elle appellerait l'accusatif.

2. C'est ainsi que je comprends ce qu'il dit, quand il se demande, dans la préface du livre, s'il faut employer le mot *vita* au pluriel ou au singulier ; je m'appuie, d'un côté, sur le passage de l'*Histoire des Francs* cité plus haut (p. 610, rem. 1), et, de l'autre, sur celui qui est contenu dans la préface du livre *De gloria confessorum* (v. p. 610, rem. 2).

n'en fait pas la remarque), qu'il y traite seulement de saints Évêques, abbés et ermites (il y a même une abbesse), appartenant à la Gaule et, pour la plupart même, à la région d'Arverna et de Tours. Cette *Vie des Pères* comprend vingt chapitres ou récits spéciaux, dont trois sont consacrés à deux saints particuliers. Chaque chapitre a un prologue à lui, tantôt plus long, tantôt plus court; c'est souvent un petit sermon sur un texte biblique, ayant trait à la vie du saint en général. Nous avons, là encore, une preuve qui montre que les *Vies* furent d'abord éditées à part. Cet ouvrage de saint Grégoire est sans contredit le plus intéressant et le plus remarquable de son recueil hagiographique tout entier; c'est également celui qui se rapproche le plus de son ouvrage historique, lequel renferme également de telles biographies de saints. Ici, l'auteur n'a pas puisé seulement dans la tradition orale (1), mais encore, pour plusieurs particularités, dans ce qu'il a vu en personne. N'a-t-il pas connu personnellement la plupart de ces saints? Quelques-uns même lui sont alliés par le sang. C'est ainsi que nous y trouvons la vie de son arrière-grand-père, Grégoire, évêque de Langres; celle de Nicétius, évêque de Lyon, lequel était son grand-oncle; de même que celle de Gallus, son oncle et son premier précepteur. La valeur de ces différentes pièces n'est pas la même, il est vrai, pour chacune d'elles : plusieurs offrent des matériaux importants pour l'histoire de cette époque, notamment pour l'histoire ecclésiastique, par rapport à l'élection des évêques (2), par exemple, à la fondation de cloîtres, à la valeur qu'on attachait à la voix et au chant des ecclésiastiques, etc. Il est à peine nécessaire de dire que ce livre renferme souvent le récit de miracles. Dans cette hagiographie, le récit est simple et sans prétention; on ne saurait nier, du reste, que l'auteur n'ait mis le plus grand soin à la composition de cette *Vie des Pères*.

Il nous reste encore à étudier, de saint Grégoire de Tours,

1. Il cite même les témoins sur lesquels il s'appuie, par exemple : c. 9, Prol., c. 11, § 3; — c. 17, Prol., c. 20, § 2.

2. V. surtout c. 6, la *Vie de Gallus*, et cf. aussi c. 8, § 3.

un remarquable écrit qu'il composa peu après la prise de possession de son siège épiscopal et, en tout cas, avant l'année 582. C'est le livre, retrouvé d'abord par Fr. Haase et édité par lui, dans son entier, sous le titre de : *De cursibus ecclesiasticis.* Saint Grégoire le nomme ainsi dans la liste de ses œuvres, ne faisant apparemment qu'esquisser, par cette courte indication, le titre complet, tel que le donne le manuscrit : *De cursu stellarum ratio qualiter ad officium implendum debeat observari* (1). Le terme *cursus* avait reçu, en effet, dans les églises de la Gaule la signification de « officium » (*ecclesiasticum*), ainsi qu'en font foi divers passages de ce livre lui-même (v. § 37). Cet ouvrage devait être un manuel liturgique pour déterminer l'époque de certains offices nocturnes d'après la position et surtout d'après le lever des étoiles les plus importantes. Nous ne nous appesantirons pas davantage sur le fond de ce livre, intéressant au point de vue de l'histoire de la civilisation ; il s'éloigne du cadre de notre étude; mais nous dirons néanmoins quelques mots relativement à l'introduction, qui occupe plus de la moitié de l'ouvrage. Nous trouvons, là encore, saint Grégoire occupé de son thème favori, des Miracles ; mais ce sont les *Miracula mundi :* ceux qu'il nomme en premier lieu, sont, sept miracles de la main des hommes, c'est-à-dire : 1° l'Arche de Noé ; 2° les murailles de Babylone ; 3° le temple de Salomon ; 4° le tombeau du roi des Perses, taillé dans une seule améthyste et richement sculpté ; 5° le colosse de Rhodes ; 6° le théâtre d'Héraclée, bâti dans une montagne ; 7° le phare d'Alexandrie. A ces miracles, accomplis par la main de simples mortels, saint Grégoire en oppose sept autres, qui sont

1. Que ce livre, regardé si longtemps comme perdu, soit bien celui de saint Grégoire, c'est ce que Haase a démontré à fond, en s'appuyant surtout sur l'étude de la langue ; ses preuves sont si solides que le doute n'est plus possible. Le jeu de mots que l'auteur fait, en parlant de Prudence (§ 59) : « *Prudentius* cum *prudenter* dissereret, » est le même (ce que Haase n'a pas vu) que celui qu'emploie Fortunat, l'ami de saint Grégoire, dans sa *Vie de saint Martin* (l. I, v. 19) : « Prudens prudenter Prudentius immolat actus. » Si saint Grégoire n'avait pas aimé ces jeux de mots, comme l'observe Haase, on aurait pu peut-être mettre ce passage à profit pour déterminer l'époque de la composition de l'ouvrage ; Haase, du reste, l'a très bien déterminée.

l'ouvrage de la main de Dieu et qui, par conséquent, comparés aux premiers, sont impérissables; ce sont : 1° le flux et le reflux de la mer; 2° l'éclosion de la semence et la fertilité des arbres fruitiers, symbole de la résurrection; 3° le phénix, passage que nous avons cité plus haut (p. 108, rem. 3); 4° le volcan de l'Etna; 5° les sources de Gratianopolis, d'où coulent de l'eau et du feu (1); 6° le soleil, dont il ne mentionne pas le nom avant les autres miracles, parce que l'ordre l'exige ainsi dans ce livre (2); 7° la lune, notamment sa croissance et décroissance. A ces miracles, il faut encore, pense saint Grégoire, ajouter le cours varié des étoiles, et, au moyen de cette transition, il passe à ce qui fait le sujet de son traité.

Les ouvrages de saint Grégoire de Tours sont dignes de remarque, même au point de vue de la linguistique. C'est à bon droit qu'il se plaint en plusieurs endroits, ainsi que nous l'avons dit, de son ignorance grammaticale; et ce n'est pas sans raison qu'il assure, d'autre part, qu'il s'exprime comme le fait un homme des champs (*rusticus*). Dans sa langue, en effet, nous remarquons, çà et là, quelques-uns des phénomènes les plus importants non seulement de la décomposition du latin, mais surtout du passage de cette langue latine aux langues romanes, en particulier au français. Dans ces passages, en effet, se fait jour malgré lui, cette *lingua rustica* de la France, telle qu'elle était parlée par le peuple, à cette époque; elle se dégage du latin savant, que l'auteur s'efforce d'écrire, et qui était encore alors la seule langue de la littérature. Quel était le degré de cette romanisation? c'est ce qu'on ne pourrait montrer que par une reproduction aussi fidèle des manuscrits des autres ouvrages de saint Grégoire, comme celle que nous possédons, par exemple, de son dernier opuscule (3).

1. Saint Augustin en parle également, *Civit. Dei*, l. XXI, c. 7.

2. « Pro ratione hujus rei locatur extremum, » c'est-à-dire, pour se servir de ce miracle et du suivant comme transition à l'ouvrage lui-même, il va parler des étoiles ; il est donc naturel qu'il parle auparavant du soleil et de la lune. Il s'ensuit avec certitude que cette longue introduction, et celle des sept derniers miracles notamment, est bien l'œuvre de saint Grégoire, ce qui ressort du reste soit de la narration, soit du sujet lui-même qu'il avait tant à cœur.

3. Dans les remarques qu'il a ajoutées à l'édition de cet écrit, Haase a

CHAPITRE XXIX

CHRONIQUE UNIVERSELLE : MARIUS D'AVENCHES, VICTOR TUNNUNENSIS, JEAN DE BICLARO.

La chronique universelle elle-même, commencée par Eusèbe et saint Jérôme, fut travaillée à nouveau et continuée, dans la seconde moitié du VI[e] siècle. Nommons d'abord un compatriote de saint Grégoire, qui continua la chronique de Prosper Tiro; il la prit à sa fin, et la mena de l'an 455 à l'année 581 : c'est MARIUS AVENTICENSIS (1). D'une famille illustre, Marius naquit dans le diocèse d'Autun, en l'an 530; en 574, il fut nommé évêque d'Avenches, dont il prit le nom. Vers la fin de sa vie, il transporta le siège de son évêché, d'Avenches à Lausanne, où il mourut en 593. C'est également dans cette ville qu'il fut enseveli. Il n'a travaillé, paraît-il, que sur des sources écrites, quoiqu'il eût pu être témoin des événements du milieu du VI[e] siècle. Il est remarquable de constater que, pour cet auteur Bourguignon, l'empire romain a toujours la même importance qu'il avait eue pour ses prédécesseurs saint Jérôme et Prosper; ce n'était plus seulement le dernier empire de la terre en général, ainsi que l'enseignait l'Église; mais l'évêque catholique resta d'autant plus pénétré de son origine romane que l'élément germain de la Bourgogne s'était fortement romanisé et que les relations entre ce pays et l'Italie

bien fait ressortir les particularités de la langue de saint Grégoire, même par rapport aux autres ouvrages de cet illustre évêque. On y trouve bien des points remarquables, comme par exemple l'usage de la forme *iscere* pour *escere*, de l'accusatif absolu pour l'ablatif, la tournure favorite de saint Grégoire *pro eo quod* pour *quoniam*, conformément au vieux français *por ce que*, qui est si ordinaire, au lieu de *parce que*, etc.

1. V. Roncallius et Rœsler, *op. cit.* (plus haut, p. 469, rem. 1), ainsi que Monod (plus haut, p. 604, rem. 2); V. également Arndt, *Bischof Marius von Aventicum.* Sein Leben und seine Chronik. Nebst einem Anhang ueber die Consularreihe der Chronick. Leipzig, 1875.

étaient toujours très actives : les deux pays furent du reste réunis encore plus tard en un seul empire. Sous le règne de Justinien, l'empire romain avait, en outre, reçu un lustre nouveau et inespéré. Aussi, à l'exemple de son prédécesseur, Marius non seulement calcule, d'après les consuls, en ajoutant, comme les Byzantins, des Indictions, à partir de 522, mais il note de plus l'avènement et la mort des empereurs d'Orient, et il le fait même avec plus de soin que pour les rois des Francs. Marius se considère précisément comme Romain. Par suite, outre son pays, c'est l'Italie et l'empire de Byzance qui attirent le plus son attention ; il raconte même des histoires de Constantinople, considérant cette ville comme la capitale. Au reste, plusieurs années restant sans indication d'événements dans son livre, sa chronique n'est en somme qu'un tout petit ouvrage ; il n'offre pas beaucoup de choses bien nouvelles, mais il reste cependant très précieux par l'exactitude des renseignements qu'il nous fournit, quoique ces renseignements se bornent presque exclusivement à l'histoire politique.

Nous retrouvons encore, à cette époque, cette même opinion de la durée de l'empire romain, dans la chronique universelle d'un Africain, VICTOR TUNNUNENSIS (1); elle ne nous a été conservée (2) que sous la forme d'une continuation de celle de Prosper, et ne remonte même qu'à l'an 444 : elle s'étend jusqu'à l'année 566. Victor était évêque de la ville située dans la province proconsulaire de l'Afrique; c'est d'elle aussi qu'il a reçu son surnom (3). Il prit une part très active aux démêlés ecclésiastiques de son temps, se prononça pour les Trois Chapitres sous Justinien, fut d'abord banni en Égypte, mais fut appelé ensuite à Constantinople pour y justifier sa conduite.

1. V. Roncallius et Rœsler, *op. cit.*, les consulter également pour les chroniqueurs suivants ; pour Victor en particulier, v. Papencordt, *op. cit.*, p. 359 sq.

2. Papencordt a prouvé victorieusement que l'ouvrage était une chronique universelle complète et que l'auteur avait commencé *ab ovo*. Victor apparemment a procédé comme Prosper (v. plus haut, p. 470), auquel il se rattache pour la partie qui nous reste ; sa chronique est, en effet, de 444 à 455, une retouche de celle de Prosper.

3. La forme du nom de la ville n'est pas bien déterminée : on l'a appelée *Tunnunum* ou *Tunnuna* ; d'autres veulent même voir *Tunes* dans ce nom.

Comme il persista dans son opinion, il fut relégué dans un couvent de cette ville et y mourut, en 569.

Victor calcule lui aussi, d'après les consuls, à l'exception des deux dernières années. S'il donne également plus d'importance, après l'Afrique sa patrie, à Bizance; si même, cette ville est presque seule l'objet de son étude, il faut dire que ce point de vue est ici appuyé sur un motif particulier : l'Afrique avait été incorporée de nouveau à l'empire romain d'Orient; bien plus, la population romane catholique, son clergé surtout, n'avaient jamais cessé, en Afrique, malgré la domination des Vandales, de se considérer comme sujets de Byzance. Mais la chronique de Victor apparaît comme plus exclusive que les chroniques plus anciennes, non pas seulement parce que l'auteur s'y borne à des pays déterminés (ce que d'autres ont fait également plus ou moins) mais par la personnalité même de l'auteur, dont l'intérêt se concentre tout entier sur les affaires ecclésiastiques; elles finissent par occuper successivement le premier plan dans son livre, et elles sont traitées même avec une profusion de détails tout à fait étrangère au style des chroniques. Vers la fin, il parle, en outre, de ses malheurs personnels, intimement liés à ces mêmes affaires.

Un Goth d'Espagne continua la chronique de Victor. Né en Portugal, il fut élevé à Constantinople. Après sept ans de séjour dans cette ville, il retourna dans sa patrie, en 575, et il eut beaucoup à y souffrir en qualité de catholique, des persécutions de Léovigilde contre les catholiques. En 586, il fonda, au pied des Pyrénées, le cloître de Biclaro d'où il a tiré, comme chroniqueur, le nom de JOANNES BICLARIENSIS; c'est à Biclaro, en effet, qu'il écrivit sa chronique. Cinq ans plus tard, il fut élu évêque de Gérone. Il vécut encore pendant le premier quart du VIIe siècle. La chronique de Jean se rattache immédiatement à celle de Victor, et, dans l'introduction, il parle de lui comme de son premier prédécesseur : elle va jusqu'à l'année 590. Il veut, dit-il dans cette introduction, faire connaître à la postérité, « dans un style serré, » les événements de son temps, soit ceux dont il a été lui-même témoin oculaire, soit ceux qu'il tient de sources dignes de foi. Et, par le fait, la fidélité de son rapport a obtenu une entière approbation. Se

rattachant à la fin de la chronique de Victor, il calcule lui aussi les événements d'après les années de règne des empereurs romains d'Orient, auxquels il rattache cependant, en seconde ligne, les années de règne des rois Visigoths. Ce genre de date est caractéristique pour la chronique tout entière. Elle montre que, même pour l'Espagne, la domination universelle de Rome est toujours vivante. Les événements qu'il enregistre donnent en même temps à Bizance une place très en vue, à côté de l'Espagne (1). Il ne parle de l'Italie et de l'Afrique qu'en les rattachant à Byzance : par contre il ne considère presque la Gaule que dans ses rapports avec l'Espagne. Mais l'histoire de l'Église n'y domine plus. Eu égard au petit nombre d'années qu'elle embrasse, la chronique est assez courte, quoique l'auteur, dans la communication des faits, soit pour le moins tout aussi prodigue de détails que l'était Victor. — Dans les trois chroniques ci-dessus mentionnées, la catégorie spéciale aux phénomènes naturels occupe, si je ne me trompe, une place des plus minimes; quant à la littérature, elle se trouve presque exclue de son cadre.

CHAPITRE XXX

SAINT ISIDORE.

A côté des chroniqueurs que nous venons d'étudier vient se ranger un des écrivains les plus influents de cette époque; il vécut pendant le dernier tiers du VIe siècle et pendant le premier tiers du siècle suivant : j'ai nommé saint ISIDORE de Séville (2). Fils de Sévérian, provincial estimé de Carthagène,

1. A partir de Reccarède, il n'est plus question que de l'Espagne; mais deux années seules comprennent cet espace de temps ; on pourrait en outre trouver là une preuve de ce fait, à savoir qu'en Espagne le byzantinisme était essentiellement soutenu par le catholicisme.

2. *S. Isidori Hispalensis episc. opera omnia* denuo correcta et aucta recensente F. Arevalo, qui Isidoriana praemisit, variorum praeff., notas, etc., collegit, veteres edd. et codd. mss. roman. contulit. Rom. 1797-1803.

il fut puissamment aidé dans son éducation et dans sa carrière, par Léandre, son frère aîné; Léandre était cet évêque de Séville qui possédait, nous l'avons vu, l'amitié de saint Grégoire le Grand et qui avait préparé la conversion des Goths au catholicisme. Saint Isidore lui succéda, au commencement du VII[e] siècle, sur le siège épiscopal le plus illustre de l'Espagne. Mais la renommée que lui valut cette position s'accrut encore plus qu'on ne saurait dire, par son érudition extraordinaire et par son éloquence qui le plaçaient très haut aux yeux de ses contemporains. Il présida deux conseils espagnols, et, pendant sa vie même, il fut regardé comme une grande autorité ecclésiastique. Ce fut bien autre chose après sa mort, qui arriva en 636.

Saint Isidore joignait à beaucoup de lectures, une application étonnante, surtout à cette époque, pour assembler des matériaux; parmi ses nombreux écrits toutefois, il n'y a que ceux qui ont trait à l'histoire, qui rentrent directement dans le cadre de notre étude; les autres, en effet, sont ou purement scientifiques ou théologiques (1). Mais ce sont précisément ces ouvrages qui, pour la majeure partie, ont exercé une influence immense sur la culture générale et sur la littérature du moyen âge, en sorte que, du moins sous ce rapport, nous ne saurions nous abstenir d'en parler ici. Ils nous révèlent, en saint Isidore, un compilateur sans idées à lui et qui s'évertue à réunir, comme dans un travail de mosaïque, des matériaux énormes (soit textuellement copiés, soit reproduits seulement d'après le sens), pour en faire sortir ses ouvrages scientifiques : Saint Isidore est peut être le plus grand compilateur qu'il y ait jamais eu. Ces ouvrages, qui représentent des extraits de bibliothèques tout entières, dans un temps où il y en avait si peu, furent d'autant plus décisifs pour la culture générale, qu'ils se distinguaient davantage par un agencement simple et clair, quoique tout extérieur, il

7 tomes in-4 (2 vol. Prolegg.); — Isidori. *De natura rerum* recens. G. Becker. Berlin, 1857 (Prolegg.)

1. Parmi les hymnes ou poèmes qu'on lui attribue, pas un ne lui appartient avec certitude et le catalogue de Braulio (v. plus loin) n'en fait pas non plus mention.

est vrai, ainsi que par une expression claire, facile à saisir et à la portée de tous. Le peu d'originalité de saint Isidore et la médiocrité de son esprit le servirent précisément à souhait sous ce rapport.

Le plus grand de ses ouvrages, celui qui, après l'avoir occupé le plus longtemps et même jusqu'à sa mort, exerça le plus d'influence et peut être regardé comme la somme de ses connaissances, est intitulé : *Vingt livres d'Etymologies* (*Etymologiarum*), appellation fort exacte et qui paraît bien être celle du texte original (1). C'est une volumineuse encyclopédie de toute la science; l'auteur y donne une exquisse, incomplète sans doute, des matières de la science, au moyen d'une définition des notions et des objets scientifiques eux-mêmes, en se servant de l'étymologie des mots qui les désignent, étymologie qui très souvent est des plus curieuses et des plus fantaisistes (2). Dans plusieurs parties, il se borne à une simple énumération des objets accompagnée de l'étymologie; un livre même, le dixième, ne contient que des étymologies d'un nombre de termes classés d'après l'alphabet, en y ajoutant parfois, il est vrai, l'explication de leur signification spéciale : l'étymologie est donc le fondement de ce livre. C'est bien là également ce que laisse entendre saint Isidore lui-même, dans la dédicace de cet ouvrage; il l'adresse à son ami, l'évêque Braulio, et il lui écrit qu'il lui envoie une œuvre sur l'origine de certaines choses (3). La division en *livres* est le fait personnel de Braulio; c'est lui qui avait donné l'élan

1. V., par rapport au titre, Arévalo, t. I. p. 406 et sq.
2. Pour ne citer que quelques exemples, voici comment il procède : « *Literae* (l. I, c. 3, § 3) quasi legiterae, quod *iter* legentibus praestent, vel quod in legéndo iterentur ; » il explique *talio* (l. V, c. 27, § 24) de cette manière : « talio est similitudo vindictae, ut *taliter* quis patiatur, ut fecit; » ou bien (l. XI, c. 8, § 1) : « *apes* dictae vel quod se pedibus invicem alligent, vel pro eo quod *sine pedibus* nascantur. » Au livre XV, c. 1, § 71 : « *Hispalis* a situ cognominata eo quod in solo palustri suffixis in profundo *palis* locata sit. » Mais que dire de l'étymologie de *amicus*, qui pourtant saute aux yeux? « Amicus per derivationem quasi *animi custos* : dictus autem proprie amicus ab *hamo*, id est, catena caritatis, unde et hami, quod teneant (l. X, § 4). » Ce procédé de dérivation caractérise tout le système étymologique de saint Isidore.
3. « En tibi... misi opus de origine quarumdarum rerum. »

à Saint Isidore pour composer cet ouvrage, et il doit bien, apparemment, en être le premier éditeur (1).

Les trois premiers des vingt livres traitent des sept arts libéraux ; seule la grammaire (y compris la métrique, cela va de soi) a un livre complet : cela explique déjà la brièveté et la sécheresse extraordinaires avec lesquelles sont traitées la plupart de ces matières. Le livre quatrième est consacré à la médecine : après l'énumération des trois écoles diverses, « méthodique », « empirique », et « logique, » l'auteur énumère encore les maladies spéciales et les détermine par une étymologie ; le tout est suivi d'un catalogue des différentes espèces de remèdes. Le livre cinquième a pour sujet les « lois » (notions de droit, crimes et peines) et les « temps ; » sous cette dernière rubrique sont compris le jour et la nuit, avec leurs divisions, les mois, les saisons, etc. ; et, après avoir parlé de « siècle » et d' « âges, » y compris les âges du monde (c. 38), l'auteur donne un résumé de leur histoire, à titre de Chronique universelle, qu'il poursuit jusqu'à la dix-septième année d'Héraclius : nous y reviendrons plus tard. Dans le livre sixième, nous trouvons un aperçu général sur les livres de la Bible et sur leurs auteurs, puis sur des bibliothèques, sur les différents genres d' « ouvrages » et leurs parties (c'est ainsi que nous y trouvons l'explication de : *homélie, apologétique*, etc., de *prooemium, argumentum*, etc.), sur tout ce qu'il faut pour écrire, etc. ; sans oublier qu'il y a encore un cycle pascal et un catalogue des fêtes et offices, et tout ce qui s'y rattache (2). Le livre septième fait défiler devant nous la hiérarchie céleste, les trois personnes divines, les anges, les patriarches, les prophètes, les apôtres et toutes les classes du clergé : titres, noms, explications, tel est le sujet de ce livre. Le huitième est consacré à l' « Église et aux sectes ; » parmi ces dernières, l'auteur n'en énumère pas moins de soixante-huit. Viennent alors les écoles philosophiques ; puis les sibylles,

1. Braulio a ajouté à l'écrit de saint Isidore, *De vir. illustr.*, un *Eulogium* de son ami ; il y donne un catalogue des œuvres de saint Isidore. auquel nous nous reportons plusieurs fois.

2. C'est ainsi qu'il donne ici, en peu de mots, la signification de « sacramentum, hostia, » etc.

les mages, que l'auteur fait précéder des différentes sortes de poètes sous la dénomination générale de *vates;* il traite ensuite des différentes divinités en la société des démons. Les langues et les peuples font le sujet du livre neuvième. Saint Isidore divise ici la langue latine en quatre branches, d'après le développement de ses périodes : la langue « antique » (*prisca*), dans les chants saliens ; « latine » (*latina*), dans les Douze Tables ; « romaine » (*romana*), dans la littérature à partir de Névius, et « mixte » (*mixta*), telle qu'elle devint, après la vaste diffusion de l'empire, sous l'influence des Barbares qui en firent partie (1). Nous devons remarquer encore ici la division des langues en trois classes, d'après l'apparition des gutturales, des palatales et des dentales (c. 1, § 8). Après avoir donné une longue liste des peuples, l'auteur traite du nom des autorités de l'État les plus élevées, de la division de l'armée, de la magistrature, des classes de la population et des degrés de parenté. Nous avons déjà parlé plus haut du contenu du dixième livre.

Dans le livre onzième, avec lequel plusieurs manuscrits et plusieurs éditions font commencer une deuxième partie de l'ouvrage, l'auteur passe au règne de la nature : il y traite de l'homme d'après les parties de son corps, les sens et les membres, ainsi que d'après les degrés de l'âge; vient ensuite un appendice sur les monstres, hermaphrodites, géants, etc. Le règne animal fait son apparition dans le livre douzième; nous trouvons là une énumération d'une foule de noms d'animaux, sans la moindre division scientifique, comme le montre, par exemple, la rubrique des petits animaux (*de minutis animantibus*) où, à côté des souris, nous voyons apparaître les fourmis et les grillons. Parmi les oiseaux, l'auteur parle du phénix et de sa seconde naissance (c. 7, § 22.) Le monde, avec ses parties, c'est-à-dire, le ciel, l'air, les vents, les eaux, etc., forment le sujet du livre treizième, tandis que le quatorzième traite spécialement de la terre. Saint Isidore y passe en revue les différentes contrées de l'Asie, de l'Europe et de l'Afrique ; leurs îles,

1. « Mixta, quae post imperium latius promotum simul cum moribus et hominibus in romanam civitatem irrupit, integritatem verbi per soloecismos et barbarismos corrumpens. » L. IX, c. 1, § 7.

leurs caps, leurs montagnes, et il y définit, au moyen d'étymologies, des expressions géographiques telles que *fauces*, *saltus*, etc. (1). Avec le livre quinzième, l'auteur passe aux habitations des hommes et il donne tout d'abord une nomenclature des villes les plus importantes, dont il explique le nom. C'est ensuite le tour des monuments publics, des différentes sortes de maisons et de chambres, des temples, etc. ; l'auteur y parle aussi des champs, de leurs bornes et de leurs mesures, ainsi que des rues. Pierres et métaux, tel est le sujet du livre seizième. On y trouve parfois des observations sur les qualités mystérieuses des pierres, telles que les font remarquer les lapidaires postérieurs, mais toujours d'après Pline (2), tout en y expliquant, d'après Pline lui-même, cette croyance comme une superstition ou une mystification des magiciens. A la suite des métaux viennent encore les poids et les mesures, avec leurs signes. Le livre dix-septième traite de la culture des champs et des jardins, de leurs fruits, ainsi que des arbres (3) et arbustes en général. Le livre dix-huitième est consacré à la guerre et aux jeux. L'auteur y passe d'abord en revue toutes les expressions militaires, drapeaux, musique, armes offensives et défensives. C'est là pour lui l'occasion de faire parade de son érudition et de citer les poètes romains : Virgile, Lucain, Properce, Ovide ; à côté de ces auteurs, il cite également la Bible. Après avoir enclavé un chapitre sur les procès, il passe aux spectacles (c. 16) : ce sont la gymnastique, le cirque, le théâtre. Le parallèle qu'il ait de ce dernier et du *prostibulum* montre assez le peu d'estime qu'il a pour lui : il parle

1. A la fin du livre, il parle aussi de l'enfer, qu'il place au milieu de la terre. Il y dit de Jérusalem (c. 8, § 21) : « In medio autem Judaeae civitas Hierosolyma est quasi umbilicus regionis totius. » Est-ce que *regio* ne se rapporte ici qu'à la Palestine ?

2. A propos de l'agate (Gagates), il dit, au ch. 4, § 3 : « Incensus serpentes fugat, daemoniacos prodit, virginitatem deprehendit. » A propos du jaspe (c. 7, § 8) : « Volunt autem quidam, jaspidem gemmam et gratiae et tutelae esse gestantibus, quod credere non fidei, sed superstitionis est. » Cf. aussi ibid. § 12 pour l'héliotrope (emprunté littéralement à Pline) et c. 8, § 1 ; c. 11, § 1 ; c. 14, § 25. A propos de la draconite (c. 14, § 7) l'auteur raconte, sans réserves, une fable d'après Pline.

3. Il fait remarquer ici que le chêne de Mambré resta debout jusqu'à Constans ; c. 7, § 38.

enfin de l'amphithéâtre et du jeu de dé et de paume. Au livre dix-neuvième, saint Isidore traite du vaisseau, de ses parties et de son équipement, ainsi que de tous les matériaux nécessaires à la construction d'une maison. Rien n'y manque, pas même le costume, ni les bijoux; le chapitre 23 nous fait même connaître quelques costumes nationaux. Le dernier livre est réservé aux mets, boissons, ustensiles de maison et instruments aratoires.

Ce que nous avons dit plus haut des ouvrages scientifiques de saint Isidore en général s'applique entièrement à son livre des *Étymologies*. Il se compose évidemment, pour la plus grande partie, d'extraits d'un grand nombre d'auteurs; il n'a pas fait lui-même de première main tous ces extraits; il s'est contenté de les prendre dans d'autres compilations à sa portée. Or, elles sont empruntées à des ouvrages de la latinité chrétienne et de la latinité classique; au deuxième livre, il a notamment reproduit Cassiodore; c'était son prédécesseur immédiat, dans ce domaine de la littérature (1). Il y a mis également à profit les traductions de Boèce, ainsi que Prantl l'a démontré (2). Dans le livre onzième, il a pris pour base le traité de Lactance : *De opificio;* d'autre part, le livre quatrième est tiré en grande partie de Caelius Aurelianus; les données sur la géographie et sur l'histoire naturelle sont puisées dans Pline et dans Solin (3), abstraction faite du livre de Suétone, *Prata*, ouvrage encyclopédique aujourd'hui perdu, mais mis largement à contribution par l'auteur dans toutes ses parties; c'est peut-être à lui qu'il doit et l'idée et la disposition de son ouvrage (4). L'ouvrage de saint Isidore fut donc, pour le moyen âge, une vraie mine où l'on puisa surtout maintes connaissances sur l'antiquité, dans un temps où le souvenir en était éteint, et où l'on ne lisait plus les

1. V. plus haut p. 533-4.
2. *Geschichte der Logik*, 2e vol. p. 10 sq.
3. Par rapport aux emprunts faits à tous deux, v. l'éd. de Solin, par Mommsen (Berlin, 1864), et surtout les proleg. p. XXX.
4. V. Reifferscheid, édit. des fragments de Suétone (Leipzig, 1860): Dressel, *De Isidori originum fontibus*, dans la *Rivista di Filologia*, 1874 (oct. déc.)

anciens auteurs que saint Isidore cite directement ou de seconde main. Cette œuvre n'est sans doute qu'un dictionnaire des arts et des sciences, mais c'est justement par cela qu'elle répondait le mieux au degré inférieur de la culture de ces temps qui commençaient à s'annoncer. Cette manière de faire des étymologies, insensée il est vrai, mais transmise par l'antiquité au moyen âge, avait du moins l'avantage d'aider parfois la mémoire.

A cet ouvrage s'en rattachent plus ou moins immédiatement quelques autres de saint Isidore, par la tendance et le genre de composition. Aux deux premiers livres, sur la grammaire et la dialectique, il faut joindre les deux livres qui ont pour titre *Differentiae* (1), *verborum* pour le premier, *rerum* pour le second. Dans celui qui traite des mots, l'auteur donne, avant tout, d'après Agroetius, un dictionnaire de synonymes; ce ne sont parfois que des mots qui ont un son semblable ou seulement égal (comme *foenus*, *foenum; meretur*, *maeret; quod*, *quot*); à cette occasion l'étymologie vient souvent prêter son concours (2). Dans le deuxième livre, l'auteur s'occupe, entre autres choses, de distinguer les notions dogmatiques et morales, et, par là, il donne à son écrit une certaine valeur : la distinction, par exemple, de *trinitas* et *unitas*, des trois personnes divines, de *praevicatio angelica* et *humana*, de *fides* et *opus*, de *concupiscentia carnis* et *spiritus*, etc. A côté du premier livre des *Différences*, viennent se ranger, comme l'indique le titre, les deux livres sur les Synonymes (*Synonyma*). Ce titre seul est l'original de l'ouvrage : celui de *liber lamentationum*, ou bien l'addition : *de lamentatione animae*, n'est pas de saint Isidore (3), quoique ces titres n'aient guère

1. Que saint Isidore n'ait divisé cet ouvrage qu'en deux livres, c'est ce que confirme la donnée de Braulio ; et cette division repose, du reste, sur la nature des choses.

2. Ce livre est également important pour la connaissance de la prononciation du latin à cette époque, en Espagne particulièrement.

3. Parmi les ouvrages de saint Isidore, S. Ildefonse cite, c. 9 : « Librum lamentationum, quem *ipse* synonymorum vocavit. » C'est ainsi encore que Aldhelme caractérise le livre, *Epist. ad Aricium*, Ed. Giles, p. 233 :... « Isidorus duobus voluminibus, quae Synonyma vel Polyonyma protitulantur. » On trouve encore cet ouvrage avec le titre de *Soliloquia*, par la raison appa-

tardé à faire leur apparition ; cet écrit, qui n'avait à son origine qu'un but grammatical, fut considéré bientôt, en effet, comme un livre de piété ; c'est ainsi que Baehr le cite encore, sans l'avoir apparemment jamais eu sous les yeux. C'est un recueil de synonymes reliés entre eux d'une manière originale : l'auteur les présente sous la forme d'un dialogue entre un homme, qui gémit sur sa misère, et la raison (*ratio*), qui lui montre, dans le péché, la source de cette misère, et, dans la vertu, le vrai chemin pour arriver au bonheur. Ces répétitions perpétuelles de synonymes rendent la lecture de ce livre insupportable ; néanmoins, le moyen âge lui accorda la plus grande considération : l'on oubliait le but grammatical ; et ce côté trivial du fond, joint à l'ampleur de la forme, mettait ce livre à la portée de toutes les intelligences (1). Il n'y a pas jusqu'à la « physique » elle-même, pour me servir ici de ce terme expressif de l'école, qui ne trouvât son représentant en saint Isidore ; pour répondre au vœu du roi Sisebut, notre auteur fit sortir de ses compilations un traité complet qu'il intitula : *De natura rerum*, et qu'il dédia au roi lui-même.

Dans la préface, il se vante d'avoir suivi surtout les auteurs catholiques, et, en fait, il a mis largement à contribution l'*Hexaméron* de saint Ambroise, les *Récognitions* de saint Clément de Rome dans la traduction de Rufin, les livres de saint Augustin et d'autres encore ; il n'a pas dédaigné toutefois les auteurs païens, et c'est à pleines mains qu'il se sert ici des *Prata* de Suétone (2). Dans ce traité, pour ne faire qu'indiquer le contenu d'une manière générale, saint Isidore s'occupe, en quarante-huit chapitres, des jours, de la semaine, des mois, des années, des saisons, des solstices, des équinoxes, du monde, du ciel, des planètes, du soleil et de la lune, des phé-

remment que saint Augustin, dans son livre du même nom, nous montre également un dialogue avec la raison, v. plus haut, p. 261.

1. Un exemple entre mille, l. I, § 20 : « Accedat ergo ad vitae magnum malum *mortis* grande solatium, sit *vitae terminus* finis tantorum *malorum*, det finem *miseriae* requies sepulturae et si non vita, saltem vel mors misereri incipiat. Mors *malorum* omnium *finem imponit*, mors *calamitati terminum praebet*, omnem calamitatem mors *adimit*. »

2. V. Becker, *op. cit.*, et Reifferscheid *l. c.* .. 427 sq.

nomènes météorologiques, des cours d'eau et des tremblements de terre (1).

Parmi les ouvrages théologiques de saint Isidore, il nous faut du moins consacrer maintenant une mention à ses trois livres de Sentences, *Sententiarum libri tres*, célèbres au moyen âge, et le premier ouvrage remarquable de ce genre; nous avons vu cependant que Prosper avait donné déjà un exemple (2). C'est une compilation de « phrases » prises dans les ouvrages d'autorités ecclésiastiques, principalement dans les *Morales* de saint Grégoire et réunies en un manuel de dogme et de morale.

L'opuscule intitulé *Allegoriae quaedam sacrae scripturae* a, par contre, un intérêt immédiat pour la littérature générale et pour l'art du moyen âge; l'auteur y donne, en peu de mots, la signification allégorique des personnages les plus importants de l'Ancien Testament depuis Adam jusqu'aux Machabées, comme aussi de ceux des Évangiles, jusques et y compris ceux des paraboles elles-mêmes. C'est un recueil très précieux de types empruntés aux anciens commentateurs de la Bible, recueil peu remarqué encore, si tant est qu'il l'ait été. Comme pendant à ces sentences, il faut citer l'écrit intitulé, *Liber numerorum qui in sanctis scripturis occurrunt*, qui contient une explication mystique de ces nombres bibliques (3). Lui aussi n'est pas sans importance pour l'intelligence de la littérature du moyen âge. Voici les nombres qui font le sujet de son étude: de 1 à 16, de 18 à 20, puis 24, 30, 40, 46, 50, 60. Faisons remarquer encore que saint Isidore a composé un recueil d'explications allégoriques sur l'Ancien Testament, depuis la Genèse jusqu'au livre des Rois, suivi d'un court appendice sur les livres d'Esdras et des Machabées: c'est là une anthologie composée avec des extraits des anciens auteurs ecclésiastiques, ainsi qu'il le dit lui-même dans la préface; il a, de plus,

1. V. Becker, *Prolegg.*, p. XXIII sq.
2. V. plus haut p. 389.
3. « Non est superfluum *numerorum causas* in scripturis sanctis attendere. Habent enim quamdam scientiae doctrinam plurimaque mystica sacramenta. » Ce début de l'ouvrage en fait connaître le fond.

fait le même travail sur le *Cantique des cantiques*. Un écrit apologético-polémique de notre auteur, je veux dire, ses deux livres contre les Juifs, *contra Judaeos* (1), mérite également d'être cité, par le seul fait qu'il a été, de bonne heure, traduit en plusieurs langues vulgaires, en allemand notamment, et parce qu'il dut avoir en outre beaucoup d'actualité dans son temps, précisément à cette époque où une persécution terrible sévissait en Espagne contre les Juifs. Saint Isidore le dédia lui-même à sa sœur Florentina. Ainsi qu'il l'annonce, dans la préface du premier livre, l'auteur ne veut exposer ici qu'un petit nombre des prédictions relatives au Sauveur contenues dans l'Ancien Testament; son intention est de fortifier la foi des chrétiens par l'autorité des Prophètes et de montrer, par elle aussi, l'ignorance des Juifs incrédules. Il cite donc, en les expliquant, en certain nombre de ces passages de la Bible relatifs à l'incarnation, à la naissance, aux miracles, à la passion et à la résurrection de Notre Seigneur Jésus-Christ. Dans le deuxième livre, au contraire, il montre, sous la même forme, la vocation des Gentils qui passent avant les Juifs, et il fait voir que, par le Nouveau Testament, l'ancienne loi a reçu son parfait accomplissement.

Les deux livres, *De officiis ecclesiasticis*, ont un caractère plus indépendant et méritent d'attirer un peu plus notre attention. Sous ce terme d'« offices, » *officia*, nous devons comprendre ici le service de l'église, les actes du culte. Pour répondre au vœu de l'évêque Fulgence, l'auteur veut, ainsi que le dit la préface, faire connaître d'abord l'origine de ces offices, en s'appuyant sur les plus anciens écrits qu'il a commentés à mesure que l'occasion s'en présentait. L'exposition lui appartient en propre presque partout; çà et là seulement il a entremêlé quelques citations textuelles, à cause de leur autorité. Après avoir fait ensuite remarquer que les offices reposent en partie sur l'Écriture sainte et en partie sur la tradition, saint Isidore traite de l'Église, du chant ecclésiastique et de ses différents genres (et cette partie est capitale pour l'histoire de la poésie chrétienne), des leçons, de la sainte Écriture

1. Il est ainsi désigné dans le catalogue de Braulio.

et de ses auteurs, des laudes (c. 13), de la messe, des heures canoniques (c. 19 sq.), du dimanche, du sabbat, des fêtes et des jeûnes: c'est là le sujet du premier livre. Dans le deuxième, au contraire, l'auteur fait connaître les « exordia » de ceux dont la vocation est le culte. Nous voyons ici défiler sous nos yeux le clergé, dans la hiérarchie variée de ses classes, et l'auteur nous explique chaque fois l'origine, la fonction et la vocation de chacun de ses membres, depuis l'évêque jusqu'au portier. Viennent ensuite, dans des chapitres à part, les moines, les vierges, les pénitents, les veuves, les époux, les catéchumènes et les compétents (degré supérieur aux catéchumènes).

Si, des écrits théologiques de saint Isidore nous passons à ses écrits historiques, celui qui a pour titre, *De ortu et habitu patrum*, pourra nous servir de transition. L'auteur y parle, d'une manière très succincte, de l'origine, du caractère, de l'âge et du lieu où reposent soixante-quatre personnes pieuses de l'Ancien Testament, depuis Adam jusqu'aux Machabées, et de vingt et une autres personnes du Nouveau Testament, spécialement des apôtres et des évangélistes : çà et là toutefois l'une ou l'autre de ces différentes indications fait défaut.

Saint Isidore a édité sa Chronique (*Chronicon*) (1) sous une double forme : une première fois, d'une manière complète, et, une deuxième, d'une manière abrégée, dans ses *Étymologies*; ici, dans chaque indication de temps, en effet, il ne fait qu'ajouter un seul événement emprunté à la chronique complète, comme s'il n'y avait pas de place pour plusieurs (2). Cet événement lui-même est presque constamment pris de l'histoire biblique ou ecclésiastique, à supposer qu'il se trouvât d'abord dans l'édition complète. C'est là un signe caractéristique. La chronique des Étymologies n'est donc qu'un extrait puisé dans l'édition complète, sauf que, ayant été composée plus tard, elle a reçu un complément au point de vue chronologique. Tandis

1. V. aussi Hertzberg, *Ueber die Chroniken des Isidors von Sevilla* in : *Forschungen zur deutschen Geschichte*, vol. XV (1875).

2. A l'article *Justinien*, par exemple, il n'est parlé que de la défaite des Vandales; celle des Ostrogoths n'est pas mentionnée, ce qui a pourtant lieu dans la chronique complète.

que la première va jusqu'à la « quinzième année de l'empereur Héraclius et à la quatrième du roi Sisebut (615), » l'autre embrasse, en supplément, dix-sept années de règne de Héraclius ; quant aux faits eux-mêmes, on n'y trouve rien de nouveau. Il résulte de là que cet abrégé a été rédigé douze ans après la composition de la chronique complète, et que, par conséquent, cette première partie des étymologies a été écrite en 627. Après ces indications sur les deux éditions (1), nous n'avons plus à nous occuper ici de l'ouvrage principal, de la chronique complète. Or, il y a, dans la disposition elle-même, une particularité qui la distingue des autres chroniques anciennes. Elle est divisée, d'après les six âges du monde, tels que les donne saint Augustin dans la Cité de Dieu (v. plus haut p. 251), et c'est bien, à n'en pas douter, à cet ouvrage qu'est empruntée la division de saint Isidore, ainsi que plusieurs faits (2). L'ère, c'est celle de la création du monde. Dans les quatre premiers âges du monde, jusqu'à la captivité de Babylone, l'auteur suit l'histoire juive ; dans le cinquième, qui va jusqu'à la naissance de Jésus-Christ, il se rattache aux rois des Perses à partir de Darius, qui permit aux Juifs de quitter Babylone, jusqu'à Alexandre le Grand. Il suit, après cela, ce dernier et les Ptolémées qui lui succédèrent en Egypte, jusqu'à Cléopâtre. Avec César, le fondateur de l'impérialisme romain, il commence par faire passer sous nos regards la série des empereurs ; c'est d'après leur règne que, dans le sixième âge du monde, il enregistre les faits à partir d'Octavien jusqu'à la fin du livre. Au reste, le règne des derniers empereurs mis à part, le principal intérêt de l'auteur est dans la donnée des dates, même dans la chronique complète ; il suit, en effet, l'exemple d'Eusèbe lui-même et se distingue par là des continuateurs postérieurs de la chronique universelle de ce dernier.

1. C'est d'après ces données qu'il faut rectifier ce qu'en dit Wattenbach, *Deutsche Geschichtsquellen*, 3e éd., p. 69. La chronique complète n'est pas seulement « un peu, » mais, proportionnellement, bien « plus détaillée » que la chronique abrégée, si, par *détaillée*, nous entendons ici le nombre des faits cités.

2. V. par exemple, § 20, et cf. *Civit. Dei*, l. 18, c. 13, endroit auquel le passage relatif à Triptolème est en grande partie emprunté littéralement.

Saint Isidore a écrit encore un autre ouvrage qui a les plus grands rapports avec sa chronique et auquel il a donné pour titre : *Historia de regibus Gothorum, Vandalorum et Suevorum*, c'est-à-dire, Chronique des Visigoths, mise en ordre d'après le règne de leurs rois ; dans quelques manuscrits, elle va jusqu'à la mort de Sisebut ; dans d'autres, jusqu'à la cinquième année de Suintila : cette chronique est suivie de deux courts appendices qui traitent, sous une forme semblable et d'une manière chronologique, de l'histoire des Vandales et de celle des Suèves. Les événements y sont classés d'après l'ère espagnole et les années de règne des empereurs romains. Quoique cet ouvrage de saint Isidore ne soit également, dans sa majeure partie, qu'une compilation d'autres ouvrages et surtout de chroniques, comme celle de Prosper, d'Idace, de Victor et d'Orose (1), il n'en constitua pas moins un recueil estimable pour cette époque. Mais ce qui distingue surtout cet ouvrage et ce qui lui donne plus d'intérêt pour nous, c'est que l'auteur, tout comme Cassiodore, quoique d'origine romane, y fait parade d'un enthousiasme tel pour les Goths, qu'on peut déjà distinguer ici ce sentiment comme celui de la nationalité espagnole. Il se fait jour, d'une manière tranchée et manifeste, dans un panégyrique plein d'élan poétique, écrit en l'honneur de l'Espagne ; il sert de préface à l'histoire et annonce l'esprit qui l'a inspirée. L'auteur y célèbre ce pays, comme le « plus beau de tous les pays, depuis le Couchant jusqu'à l'Inde ; » « la mère sainte et toujours heureuse des princes et des peuples, » la « perle et l'ornement de l'univers ; » et c'est en Espagne que florissait, au sein de l'abondance, la glorieuse fertilité du peuple des Goths. Il expose ensuite en particulier la richesse de ses produits. Quand à l'éloge des Goths, dans cette histoire, saint Isidore explique, déjà au début, leur nom par *fortitudo* ; aucun peuple du monde, en effet, n'a donné tant

1. V. l'édit. de Roesler, Tubingue, 1803, in-4 : quant à ce qui regarde l'histoire des Vandales, v. sa dissertation : *Ad Isidori Hispal. historiam Vandalorum observationes*, Tubingue, 1805, in-4 · V. aussi Papencordt, page 393 sq. ; Hertzberg, *Die Historien und Chroniken des Isidors von Sevilla.* I[r] Theil, *die Historien*, Goettingue, 1874 (Dissert.). Cf. là-dessus *Revue critique*, 1874, 2[e] semestre, n° du 15 août, p. 106 sq.

de mal aux Romains que ne l'a fait le peuple goth. A la fin de la chronique des Goths se trouve, dans les meilleurs manuscrits du moins, un panégyrique particulier à la gloire de ce peuple, devant qui Rome s'est inclinée et qui a fait trembler tous les peuples de l'Europe (1). Il est juste aussi d'observer comment ce sentiment national espagnol se montre en tout son jour, quand l'auteur parle ici des conquêtes des dernières possessions romaines dans la péninsule ibérique. Ce n'est que maintenant, en effet, que l'Espagne est devenue une puissance complète et indépendante, et ce résultat ne devait pas peu contribuer à amener une fusion enfin décisive de la population romane et de la population des Goths.

Saint Isidore composa encore un livre historique : il continua, lui aussi, l'ouvrage de Gennade, lequel était une continuation du livre de saint Jérôme : *De viris illustribus*; il donna à son supplément ce même titre (2). Dans cet ouvrage il passe en revue vingt-trois auteurs, en commençant par Osius, évêque de Cordoue (3). Saint Isidore suit en général, l'ordre chronologique, et, tout comme Gennade; il donne d'abord un supplément à l'ouvrage de son prédécesseur, en citant des écrivains que celui-ci a passés sous silence et qui ont vécu, depuis le milieu du IVe siècle jusqu'à la fin du Ve (4). Vien-

1. On ne saurait le nier, l'authenticité de cet épilogue et de la préface également n'est pas à l'abri de toute attaque. L'épilogue devrait, en toute hypothèse, avoir été ajouté par un contemporain, car la fin est écrite avec un sentiment qui respire la fierté de la victoire de Suintila, peut-être même de Sisebut, sur les Romains, en Espagne. Veut-il parler de la victoire de l'un ou de l'autre roi ? Cela dépend de la question suivante : Sisebut venait de fonder une puissance maritime ; tout consiste donc à rechercher dans quelle victoire la marine donna le coup décisif. Hertzberg (*op. cit.*, p. 18 et 32) doute de l'authenticité de l'épilogue, tout comme de celle de la préface.

2. C'était dans la nature des choses ; Braulio l'affirme expressément ; le titre usité jusqu'à ce jour : *De scriptoribus ecclesiasticis*, n'est pas juste.

3. Les auteurs qu'on a ajoutés, en s'appuyant sur un vieux manuscrit, dans l'édition de Madrid et qui sont passés ensuite dans l'édition d'Arévalo, sont évidemment le fait d'une plume postérieure : à la tête de ces auteurs est le pape saint Sixte.

4. Il y mentionne également deux auteurs, déjà nommés dans Gennade, Euchérius et Hilaire d'Arles ; au premier, il attribue un livre, omis par Gennade et adressé à Hilaire, qui est peut-être pour cela nommé immédiatement

nent ensuite un certain nombre d'auteurs du VIe siècle jusqu'au début du VIIe ; saint Isidore y cite même, vers la fin, son frère Léandre et saint Grégoire le Grand, et il les cite comme déjà morts. L'auteur donne au dernier les plus grands éloges, et il ne pourrait guère en être autrement, vu les rapports de l'évêque de Séville et de saint Grégoire. En général, cet opuscule est d'un genre de composition semblable aux travaux de saint Jérôme et de Grenade; l'auteur, cela va sans dire, traite de préférence les auteurs qui sont ses compatriotes, par cette raison qu'il pouvait les connaître plus facilement que les autres.

CHAPITRE XXXI

SAINT ILDEFONSE. EUGÈNE. JULIEN.

Le livre de saint Isidore dont nous venons de parler, trouva un continuateur daus un de ses élèves, saint ILDEFONSE (1), évêque de Tolède. Cet auteur, Goth d'origine (667), accorde, dans sa courte continuation, une place bien plus privilégiée à la nation espagnole que ne l'a fait saint Isidore lui-même. Il composa également deux ouvrages théologiques qui ne sont d'aucune importance au point de vue de la littérature générale. Parmi les quatorze noms qu'il ajouta à la continuation du travail de son maître, douze appartiennent à des Espagnols, et encore l'un des deux autres, un moine africain, était du moins devenu Espagnol; saint Grégoire le Grand, dont saint Ildefonse s'occupe encore une fois, forme la seule exception. Avant tout, cet écrit a pour but, ainsi que le dit la préface,

après ; une interpolation ne serait pas ici impossible. L'ordre chronologique est de fait plus manifestement violé que la citation de ces deux auteurs. Il semblerait qu'ils aient été rattachés aux suppléments faits par saint Isidore pour le livre de Gennade.

1. In *Isidori opp.*, ed. Arévalo (v. p. 621, rem. 2), tome VII, p. 165 sq. Append. I et in *Fabricii Bibliotheca ecclesiastica*, Hambourg, 1718, in-fol.

l'illustration de l'évêché de Tolède; l'auteur ne traite pas ici de moins de huit de ses prédécesseurs, et, parmi eux, il s'en trouve même qui paraissent n'avoir rien écrit. En général, il n'est pas fait mention d'écrits, pour la plupart d'entre eux; s'ils en ont laissé, ils doivent avoir été bien insignifiants : il est même dit d'un d'entre eux (Helladius) qu'il refusa d'écrire. Si donc saint Ildefonse en parle ici, c'est apparemment qu'il veut les faire connaître comme des savants de Dieu, qui travaillèrent autour d'eux par l'exemple et par la parole; ils pouvaient être cités comme *hommes illustres* (*viri illustres*) de l'Église : c'est là, à n'en pas douter, le point de vue auquel se place saint Ildefonse, ainsi que le montre le début de la préface, et c'est aussi celui qui répond le mieux aux aspirations de ce temps où l'on écrivait de moins en moins. Par là, la continuation de saint Ildefonse reçoit un caractère tout particulier. Elle fut plus tard, nous allons le voir bientôt, augmentée de deux articles.

Saint Grégoire à part, le seul écrivain dont saint Ildefonse cite le plus grand nombre d'ouvrages, est son prédécesseur immédiat sur le siège épiscopal de Tolède (de 646 à 657) Eugenius II (1), dont nous avons parlé plus haut, p. 417. comme éditeur de Dracontius. Ainsi que le montre cette édition, où nous trouvons quelques vers d'Eugène lui-même, cet auteur ne se bornait pas seulement à cultiver la théologie; il édita même un livre de poèmes. Ceux qui nous restent encore n'ont d'autre mérite que de pouvoir compter parmi le petit nombre que nous possédions de ce siècle. Ce sont, en partie, des poèmes d'occasion, en mètre élégiaque, qui rappellent ceux de Fortunat : des épigrammes pour des églises, destinées même à servir d'inscription, quelques épitaphes et épîtres. On y remarque également quelques épigrammes satirico-didactiques contre des fautes particulières; deux poèmes d'un contenu élégiaque, dans lesquels le poète, faible de santé depuis sa jeunesse, se plaint de la maladie, de l'âge

1. *Eugenii episc. Toletani opuscula.* Adjecta item aliorum aliquot veterum scriptorum varia. Paris, 1619 (Ed. Sirmond); — Migne, *Patrologie*, tome LXXXVII (malheureusement je n'ai pas pu me le procurer).

qui s'avance et de la rapidité de la vie ; il y a également une prière à Dieu, en vers hexamètres ; elle est dans le genre de celles de saint Paulin, part du fond du cœur et montre plus de goût dans l'expression que les autres poèmes de l'évêque. Au point de vue du mètre, nous devons observer que l'auteur, tout en employant le plus généralement l'hexamètre et le distique, s'est cependant essayé dans les autres mesures de vers, le trimètre trochaïque et iambique, la strophe saphique, joignant même ces deux derniers mètres au distique, dans le même poème. A côté de cet intérêt manifeste pour la forme antique, nous voyons Eugène jouer, comme saint Fortunat, avec la forme, d'une manière qui marque bien peu de goût, non seulement en employant l'épanalepse, l'acrostiche et le *télestiche*, mais en séparant même les mots du vers d'une manière tout à fait puérile (1). Disons enfin que la rime n'est pas rare dans les poèmes d'Eugène (2).

Nous trouvons encore, dans ce siècle, un Espagnol qui mérite une mention honorable, au moins par un écrit d'une valeur littéraire générale. C'est un élève d'Eugène et l'auteur de l'article sur saint Ildefonse, qu'il ajouta à l'ouvrage d'Ildefonse lui-même : j'ai nommé JULIEN, le successeur d'Ildefonse et d'Eugène sur le siège épiscopal de Tolède, de 680 à 690. Outre plusieurs ouvrages théologiques que nous possédons encore, un ouvrage sur la grammaire et un livre de poèmes qui semble perdu, et qui contenait des hymnes, des épitaphes et bon nombre d'épigrammes (3), Julien composa (4) un écrit historique « sur les événements qui eurent

1. Dans le poème à Jean ; il débute ainsi :
O Io-versiculos nexos quia despicis-annes,
Excipe di-sollers si nosti jungere-visos,
Cerne ca-pascentes dumoso in littore-melos, etc.

2. Il n'y a pas de raison plausible pour attribuer à Eugène le poème *De Philomele* (Riese, Anthol., II, n° 658) ; il y en aurait plutôt, au contraire, pour ne pas le lui attribuer.

3. D'après l'article sur lui, ajouté à l'écrit de saint Ildefonse par Félix (évêque de Tolède de 693 à 700).

4. Dans plusieurs recueils divers, par exemple, dans Duchesne *Historiae Francor. scriptor. coetan.*, t. I ; — Florez, *Esp. sagr.*, t. VI et dans la *Patrologie* de Migne, t. XCVI.

lieu en Gaule à l'époque du roi Wamba (1). » Tel est, en effet, le titre donné à cet ouvrage par Félix, biographe de Julien. C'est l'histoire de la révolution qui éclata en Septimanie dès le début du règne de Wamba, révolution qui fut étouffée, en 673, par la hardiesse et la bravoure de ce dernier roi des Visigoths. Ce livre fut, à n'en pas douter, écrit peu de temps après les événements : c'est ce qui ressort de son caractère tout entier. Il nous fait un récit suivi, plein de vie, et riche de détails : ces qualités nous révèlent, en l'auteur, un élève des anciens (2); comme eux, il enclave fréquemment des discours, dont quelques-uns du moins sont de purs produits de la rhétorique (3), tandis que d'autres, plus courts, reposent pour le fond sur la tradition. Ce livre, qui témoigne d'une rare unité de composition et qui est étranger au sujet pour ne poursuivre qu'une idée du commencement à la fin, est un phénomène étonnant de narration historique, à cette époque. L'idée que l'auteur poursuit est la suivante, d'après le début et la fin de l'ouvrage lui-même : enflammer les hommes, surtout les jeunes gens, de l'amour de la vertu et donner un exemple aux méchants par la chute des séditieux. L'homme qui est le type de la vertu, c'est le roi. Cette narration reçoit ainsi un certain coloris propre au panégyrique; elle n'a pour but que la glorification de la victoire de Wamba. En maints passages, on y trouve déjà cette éloquence, qui est le propre des historiens classiques postérieurs de la littérature nationale espagnole et qui dégénère en pathos, comme, par exemple, dans l'expression des sentiments hostiles contre la Gaule visigothe. Ce livre de Julien atteste, bien plus que la versification antico-métrique d'Eugène, que les lettres de la péninsule ibérique, dont les plus illustres représentants étaient les évêques de Tolède, avaient conservé une culture antico-tradi-

1. « Item librum historiae de eo quod Wambae principis tempore Galliis extitit gestum. »

2. On y trouve même une phrase comme la suivante : « Jam solis croceum liquerat aurora cubile. » Les descriptions (par exemple, celle de la conquête de Nîmes), montrent fréquemment un art véritable dans la narration.

3. Comme, par exemple, le discours de Wamba, dès le début de la campagne.

tionnelle autrement distinguée que ne l'avaient fait les lettrés de l'empire des Francs; malheureusement les conquêtes de l'Islam, qui ne tardèrent pas à survenir, la paralysèrent complétement.

CHAPITRE XXXII

FRÉDÉGAIRE; « GESTA REGUM FRANCORUM ». DEUX COSMOGRAPHIES.

Cette remarque s'impose d'elle-même, pour ainsi dire, si, portant nos regards vers la France, nous étudions l'ouvrage du successeur de saint Grégoire de Tours; cet ouvrage fut achevé (1) quinze ans plus tôt (vers 660), et écrit par Frédégaire (2), puisque tel est le nom qu'on voulut bien donner à l'auteur. Cet ecclésiastique bourguignon prit l'histoire de saint Grégoire à la fin du sixième livre, à la mort de Chilpéric (il n'en connaissait pas davantage), et il la continua jusqu'à l'année 641. Sa continuation ne forme toutefois que le dernier livre d'un recueil de Chroniques qu'il composa, et qui comprend six chroniques particulières. Les cinq chroniques qui précèdent sa propre chronique sont chacune des extraits particuliers de celles de saint Jérôme, d'Idace, du livre qui a pour titre *Liber generationis*, de la chronique de saint Isidore et de l'histoire de saint Grégoire (jusqu'au sixième livre), et cette cinquième chronique a aussi le titre spécial de *Gregorii Historia Francorum epitomata*. Moins que dans les autres encore,

1. Écrit en 642 et retouché en 658, d'après Krusch, p. 459 (v. rem. suivante.)

2. In: *Canisii lectiones perantiquae*, ed. II. cur. J. Basnage, Anvers, 1725, tome II: Livres V et VI dans l'éd. de saint Grégoire par Ruinart (v. plus haut p. 604. rem. 2); — Brosien, *Kritische Untersuchung der Quellen zur Geschichte des fraenk. Kœnigs Dagobert I*, Gœttingen, 1868 Dissert.) Wattenbach, *op. cit.*, p. 88; — Krusch, *Die chronicae des sogenannten Fredegar im neuen Archiv für aeltere deutsche Gechichtskunde*, vol. VII, 1882; *Compilation* dite de Frédégaire (texte). Reproduction littérale du mss. 10910 du fond latin de la Biblioth. nationale. Paris, 1880.

Frédégaire ne s'y est pas borné à de simples extraits; il a écrit même différentes additions souvent assez longues, dans lesquelles il rapporte des récits fabuleux touchant les Francs et les Lombards (1). Dans sa propre chronique, Frédégaire a commencé, depuis l'an 631, à travailler d'une manière indépendante et à rapporter des faits dont il était le contemporain; pour la partie qui précède, au contraire, il a puisé dans les sources écrites, notamment dans les *Annales bourguignonnes*, tout en ajoutant néanmoins plusieurs faits qui ne reposaient que sur la tradition orale. Il raconte en premier lieu, comme on peut le supposer, les événements qui se passèrent dans l'empire des Francs, et, en particulier, dans la Bourgogne; il étudie ensuite, autant qu'il le peut, les autres empires, et surtout ceux de Byzance et des Lombards.

L'ouvrage de Frédégaire n'a rien de l'art de l'histoire : dans les cinq premiers livres, l'auteur n'a pas même su fondre en un tout les extraits qu'il faisait à ses cinq prédécesseurs, et il s'est contenté de les présenter les uns après les autres; de même, dans sa propre chronique, il n'a pas pu s'élever au dessus de la réunion chronologique des faits qu'il n'emprunte qu'à lui-même. Comme saint Grégoire, il se plaint, dans la préface du dernier livre, de sa propre ignorance et de celle de son époque; cette plainte est pleine d'une modeste sincérité et elle a plus de raison d'être encore que dans saint Grégoire; le latin de Frédégaire, en effet, tel qu'il est dans les manuscrits surtout, annonce, si on le compare à celui de saint Grégoire, une rapide décadence de la culture savante, même dans une partie de la Gaule qui comptait parmi les plus romanisées. Ce qu'il y a de remarquable toutefois, c'est de voir, en même temps, l'élément populaire de l'histoire, la légende née de la tradition orale, pénétrer de plus en plus dans le récit historique et avec d'autant plus de facilité peut-être que l'auteur, dans

1. On y trouve encore cette tradition, que Frédégaire a déjà donnée en détail dans ses extraits de saint Jérôme, d'après laquelle les Francs tirent leur origine de Troie; nous la verrons apparaître encore, sous une autre forme, dans les *Gesta regum Francorum*. V. là dessus Zarncke, *Ueber die Trojanersage der Franken, in den Berichten der Koen. saechs*. Ges. der Wiss., 1866, p. 257 sq.

son histoire, prend parti pour le bas peuple contre les grands. Un trait tout particulier de sa chronique et qui la distingue complètement de l'ouvrage de Grégoire de Tours, c'est qu'elle est composée à un point de vue tout politique; Frédégaire l'annonce lui-même, dans la préface. en disant qu'il veut écrire « les actions des rois et les guerres des peuples. » Il ne s'y rencontre presque pas d'histoires ayant rapport aux saints ou aux miracles. Enfin, nous ne saurions nous empêcher de louer ses efforts pour arriver à l'exactitude chronologique.

Au siècle suivant, l'ouvrage de saint Grégoire eut encore une continuation indépendante de celle de Frédégaire. C'est l'ouvrage connu sous le titre de *Gesta regum Francorum*, dont l'auteur est resté inconnu (1). Cette chronique fut écrite en 725, en Neustrie, peut-être même à Paris (2), vu que l'auteur, non content de donner toute son attention à ce royaume, prend décidément parti contre l'Austrasie. Ces *Gesta* donnent d'abord, comme le cinquième livre de Frédégaire, des extraits des six premiers livres de saint Grégoire, les seuls que connaisse aussi notre auteur; ils ont plus de sécheresse que dans Frédégaire, bien qu'il s'y mêle aussi des additions fabuleuses. A partir de la mort de Chilpéric (584), au sujet de laquelle nous voyons ici un récit fabuleux très détaillé, le chroniqueur travaille d'une manière indépendante, en s'appuyant surtout sur la tradition orale; son récit manque par conséquent de données chronologiques; nous le voyons même les mépriser dans son abrégé de Grégoire de Tours; son œuvre a des lacunes et offre le mélange de la fable et de l'histoire : cette chronique s'étend jusqu'à l'année 720.

C'est également à l'époque de ces deux ouvrages historiques que nous devons rapporter deux cosmographies, composées, elles aussi, à ce qu'il semble, dans le pays de France. L'une est en prose, l'autre en vers. La première (3) se présente

1. In Duchesne, *op. cit.*, p. 690 sq.
2. V. Monod, *op. cit.*, p. 258.
3. *Die Kosmographie des Istrier Aithikos in latein. Auszüge des Hieronymus*, aus einer Leipziger Handschrift herausgeg. von Wuttke. Leipsig, 1853; d'Avezac, *Ethicus et les ouvrages cosmographiques intitulés de ce nom*, suivi d'un appendice contenant la version latine abrégée, attribuée à

comme l'ouvrage d'un philosophe de l'Istrie, qui s'y donne à lui-même le nom d'Éthicus, expression qui ne semble signifier ici que philosophe. Cette cosmographie ne s'offre point à nous comme une œuvre originale; mais seulement comme la traduction d'un ouvrage que saint Jérôme aurait composé. Or, cette dernière affirmation n'est qu'un mensonge naïf, ainsi que le montre, dès le début, une citation du poème d'Alcimus Avitus, liv. II (v. p. 421); c'en est assez pour nous faire juger du caractère de l'ouvrage. C'est un pendant chrétien à ces duperies païennes, telles que les histoires fabuleuses de la guerre de Troie, de Dictys et de Darès ; ce n'étaient aussi, disaient ces derniers (1), que des traductions du grec, et la dernière des deux nomme l'auteur latin bien connu, Cornélius Népos, comme son traducteur. De même que Dictys et Darès veulent rapporter des faits qu'ils ont vus de leurs yeux, de même Éthicus prétend avoir parcouru les pays fabuleux qu'il décrit. C'est ici, dans le domaine de la géographie, le même charlatanisme que là, dans le domaine de l'histoire. Le contenu de ce livre est une compilation désordonnée de plusieurs ouvrages; la deuxième partie surtout est prise des *Étymologies* de saint Isidore; mais l'auteur, qui n'a pas les moindres notions de la situation des pays, agrémente partout les emprunts qu'il fait d'articles souvent insensés ; ajoutez à cela des compositions, sorties de son imagination, relatives aux pays et aux peuples et mêlées ensuite, dans un tableau emprunté en partie aux mœurs et coutumes d'autres nations connues. Dans ces passages, ce livre ressemble au *Voyage à la lune*, de Lucien, et encore plus aux *Voyages de Gulliver*, de Swift, avec la satire et le sel en moins, bien entendu. Le fond est donc un mélange de mensonge et de vérité, d'éléments propres et d'éléments étrangers; de même, la forme offre une sorte de bigarrure; au milieu de ce langage qui jure avec la grammaire, tout comme celui de Frédégaire, on trouve des mots rares, anciens, voire même grecs, empruntés à des Gloses, ou bien

saint Jérôme etc. *Paris*, 1852, in-4; *Recentionen von K.L. Roth in den Heideilberger Iahrbuchern*. Jahrg. 47 und 48.

1. C'était vrai pour la première, v. Koerting, *Dictys und Dares*, Halle, 1874.

encore des néologismes hybrides destinés à passer un vernis d'érudition sur ce style d'ignorantin. Je renonce à donner l'analyse de ce livre, car, en dépit de sa diffusion, il resta sans influence. Je me contenterai de faire remarquer l'importance qu'il prête déjà aux Turcs, lesquels jouent ici le premier rôle parmi les peuples de Gog et Magog, et sont appelés à exercer les plus grands ravages à l'époque de l'Antechrist. Les légendes et les allusions qui s'y rapportent sont intéressantes pour l'histoire de la littérature du moyen âge, par exemple, celle d'Alexandre le Grand, qui semble avoir été le héros favori de l'auteur, et celle de la descendance des Francs des Troyens (1).

L'autre cosmographie, écrite en vers (2), est remarquable surtout au point de vue de la forme. Ce n'est, en général, que la versification d'un extrait du livre XIV (c. 3 sq.) des *Étymologies* de saint Isidore et de quelques passages du livre IX, avec les termes même de l'évêque de Séville, autant que faire se peut. Outre quelques petites additions, l'auteur ne fait qu'une exception en faveur de la partie qui regarde la Gaule; là, il paraît être original et il appuie davantage sur les faits: c'est avec orgueil qu'il y parle des terres (*villae*) royales, des princes beaux et guerriers, de ces hommes « de la Gaule Belgique, » terribles dans le combat; enfin de la « gloire incommensurable » des Burgondes. On serait tenté de le prendre lui-même pour un de ces derniers; il est certain, en tout cas, qu'il appartenait à l'empire des Francs. Quant à la forme de l'opuscule, il est écrit dans ce tétramètre catalectique trochaïque rythmique dont nous avons parlé plus haut (p. 592) comme d'un mètre des hymnes. L'ictus y règne seul; l'élision ne s'y trouve que par exception, c'est-à-dire là où elle avait certaine-

1. Roth pense que le passage (c. 26 init.): « Dein insulas Brittanicas et Tylen navigavit, quas ille *Brutanicas* appellavit », se rapporte à la légende de Brutus; c'est ce que nous ne voulons pas décider.

2. Pertz, *Ueber eine fraenkische Kosmographie des siebenten Jahrhunderts*, in *Philol. und histor. Abhandlungen der Akademie der Wiss. zu Berlin*, aus dem J. 1845. Berlin, 1847, in-4. Dans les manuscrits publiés par cette étude, l'opuscule a pour titre: *Versus de Asia et de universi mundi rota*.

ment lieu alors dans la langue de la conversation et dans les cercles où elle était encore parlée (par exemple : *conjuncta'st*); mais toutefois l'ictus entre çà et là en lutte avec l'accent du mot (1). Partout trois vers se réunissent pour former une strophe, comme dans les hymnes de Prudence et de Fortunat, qui ont le même mètre; c'est apparemment sur elles qu'il a pris modèle. La rime est assez fréquente, soit qu'elle rapproche les trois vers de la strophe, soit qu'elle n'en réunisse que deux (2). La langue présente les mêmes défauts que chez Frédégaire et chez Éthicus, surtout dans la syntaxe des prépositions (3). Le poème comprend cent vingt-neuf vers (4).

CHAPITRE XXXIII

VIES DE SAINTS.

L'unique branche de la littérature qui fleurisse en France, au VII[e] et au VIII[e] siècles, jusqu'à l'époque de Charlemagne, et à laquelle vient se réduire peu à peu toute la littérature, est la légende, la vie des Saints (5). A ces époques de barbarie, les cloîtres étaient les seuls asiles où l'on s'intéressât encore à la littérature et où l'on trouvât les moyens de s'instruire, ainsi qu'un abri contre les tempêtes qui bouleversaient cet empire déchiré par des guerres intestines et par la lutte des partis.

1. Par exemple : « Africá nascítur inde tertia particula. » Il n'y a rien d'étonnant à ce qu'on y rencontre parfois des vers corrects au point de vue de la quantité.

2. Dans le premier cas, elle est toujours en *a*, une fois seulement, v. 100 sq., en *is* ; la rime en *a* venait pour ainsi dire d'elle-même à cause des nombreux noms de pays terminés en a.

3. Comme aussi déjà dans Grégoire de Tours, v. plus haut p. 614, r. 1 ; mais ici les fautes sont souvent constatées par le vers. C'est ainsi que cet opuscule mérite notre attention même au point de vue de la langue.

4. De la même époque, c'est-à-dire du premier tiers du VIII[e] siècle, nous possédons dans le même mètre un poème à la louange de la ville de Milan; il débute ainsi : « Alta urbs et spaciosa manet in Italia. » La meilleure édition est celle de Dummler in *Poetae latini aevi Carolini*, tom. I, Berlin, 1881 (*Monum. Germ. hist.*).

5. V. là-dessus, en général, l'étude complète dans Ampère, *op. cit.*, *II*, p. 328 sq.

Les cloîtres ne s'adonnaient à ce genre de littérature que pour leur propre avantage ; ils recueillaient les actions d'éclat de leurs Saints pour illustrer le cloître lui-même et pour favoriser le culte des reliques qu'ils possédaient; ce procédé leur rapportait des avantages réels, et ce genre de littérature était en même temps comme un modèle et un exemple proposés à l'imitation des moines. C'est donc ainsique ces légendes ont été, pour la plupart, composées par des moines, à l'instigation de leurs Abbés ; elles s'adressent, en premier lieu, à des moines qui les liront ou en entendront la lecture. Le rôle important que jouaient alors les cloîtres dans la vie publique donnait fréquemment à ces Vies de Saints un grand intérêt historique ; aussi comblent-elles des lacunes importantes dans l'histoire politique. Des ecclésiastiques, qui occupaient une position importante dans l'État et qui soupiraient après le repos et la retraite, se retiraient dans ces cloîtres ; c'est là aussi qu'on en bannissait d'autres, afin de paralyser leur influence politique ; ce fut là souvent aussi le sort des grands du siècle, de princes dépossédés mêmes auxquels on imposait la vie du cloître, de sorte que les couvents devinrent assez souvent un lieu de détention pour les prisonniers d'État. D'autre part, les moines déployaient alors, précisément en France, une remarquable activité pour les missions ; cette impulsion venait principalement de l'extérieur et ces missionnaires, avec saint Columban, à leur tête, appartenaient à l'Irlande.

Parmi ces Vies de Saints, dont un bon nombre nous ont été conservées dans des rédactions postérieures, nous nous contenterons d'en faire remarquer seulement quelques-unes qui appartiennent sûrement à cette époque, et qui paraissent avoir une importance particulière, ou qui, de plus, peuvent représenter cette branche multiple d'une littérature joignant la variété du fond à la diversité de la forme. C'est ainsi que deux Vies de saint Léger, évêque d'Autun (678), ont une valeur particulière, tant au point de vue historique qu'au point de vue littéraire. Elles ont été écrites par deux contemporains de l'évêque (1), tandis que la translation des reliques de ce saint,

1. *Acta sanctorum ordinis S. Benedicti in saeculor. classes distri-*

jointe peut-être à une Passion (1) qui avait pour auteur Audulfe, abbé de Saint-Maxence, et qui avait été mise à profit par ces deux auteurs, ne nous a pas été conservée. L'une de ces deux vies est composée par un moine anonyme de Saint-Symphorien d'Autun, à l'instigation d'Erménarius, autrefois abbé de ce couvent, qui avait succédé au saint sur le siège épiscopal d'Autun; c'est à lui également qu'elle est dédiée. L'auteur écrit en partie comme témoin oculaire. Sa vie, qui est très détaillée, a beaucoup de valeur comme source historique. L'action politique de saint Léger, qui détermina seule son sort, occupe complètement le premier plan. C'est ainsi qu'on lit, en grande partie, cette vie comme un chapitre d'histoire politique. Le récit se distingue par la liaison des faits, par sa vivacité, de même que par un style un peu forcé et maniéré, il est vrai, mais sans tomber dans l'exagération ni le pathos. L'autre vie, composée par le prieur de Ligugé, Ursin, à la prière d'Ansoald, évêque de Poitiers, et d'Audulfe, ci-dessus mentionné, offre un tout autre caractère. On sait en effet que saint Léger avait débuté à Poitiers dans sa carrière ecclésiastique. Cette vie est plus courte et l'intérêt politique y est relégué au second plan : célébrer la constance seule du martyr, tel semble être l'unique but de l'auteur. Le style de cette vie est plus simple; l'auteur visait précisément à se faire comprendre aussi des ignorants. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner de la voir servir de base à un des plus anciens poèmes français que nous possédions. L'auteur anonyme de l'autre vie croit, par contre, n'avoir pas fait assez de style, et il prie l'abbé, Ermenaire, de retoucher encore son travail, avant qu'il ne le répande dans des cercles plus éloignés.

Nous avons rencontré antérieurement, dans ce domaine de la littérature, cette aspiration diverse vers le style artistique

buta. Collegit L. d'Achéry, ad. F. Mabillon (Prolegg.). Paris, 1668 sq. Ensuite, Venise, 1733 sq. fol. Saec. II, p. 648 sq.

1. Le moine de Saint-Symphorien (à la fin du c. 17) parle de la relation de cette translation; G. Paris (*Romania*, tom. I, p. 298) indique une Passion, composée par Audulfe, comme source commune des deux Vies, probablement, je pense, à cause de la concordance de ces vies dans la partie précisément qui plaide en faveur de la composition d'une telle Passion.

et vers l'expression populaire; nous la retrouvons encore à cette époque. Bien plus, nous voyons parfois cette double tendance représentée dans une seule et même vie; les auteurs s'efforcent, dans la préface du moins, d'écrire d'une manière savante, comme s'ils voulaient nous faire voir qu'ils étaient capables de ce genre de style; mais, sous ce costume d'emprunt, perce souvent la plus ridicule ignorance (1). A tout prendre néanmoins, c'est l'aspiration vers le *sermo rusticus* qui domine, et la tendance à l'édification marche de pair avec la langue du peuple (2); ces légendes étaient destinées, pour la plupart, à être lues au peuple, dans l'église; elles tirent même leur nom de cette circonstance (3). C'est de là aussi que, dans plusieurs vies de ces Saints, qui ont joué un rôle politique important avant de se consacrer à l'ascétisme, tels qu'Arnolfe, évêque de Metz, l'illustre auteur de la race de Charlemagne (4), ou bien encore la reine Bathilde, c'est de là, dis-je, que, dans ces Vies, on a fait peu de part à cette action historique importante qu'on regardait comme peu propre à être lue dans l'église, tandis qu'on a enregistré avec un soin minutieux les moindres miracles de leur vie ascétique.

Une de ces Vies de saints mérite encore une mention toute spéciale; elle est consacrée à un célèbre missionnaire qui fonda un cloître devenu fameux au point de vue de l'histoire de la littérature. C'est saint Amand. Né près de Nantes à la fin du VIe siècle, il se sentit attiré à la vie ascétique d'une manière si irrésistible, qu'il surmonta tous les obstacles qui se trouvaient sur son chemin. Une vision, qu'il eut dans un pèlerinage à Rome, et où il crut voir saint Pierre devant une église consacrée à cet apôtre, fit de lui un missionnaire.

1. V. par exemple, dans Mabillon, *op. cit.*, p. 380, la vie de saint Bavo (✝ vers 653) qui fut, pour le moins, composée encore au VIIIe siècle.

2. C'est ainsi que le prologue de la vie de sainte Bathilde dit : « Minus licet periti scholastica, sed magis studere volumus patere aedificationi plurimorum. » Mabillon, *op. cit.*, p. 745.

3. Elles s'appellent parfois *lectio* et renferment des allocutions, comme : « Carissimi » dans la vie de saint Bavon; « Fratres » dans celle de sainte Bathilde; cette dernière appellation s'adresse aux moines.

4. Il est étonnant de voir, dans cette Vie, reparaître encore la fable de l'anneau de Polycrate ; v. Mabillon, *op. cit.*, p. 141.

En cette qualité, il déploya son activité au milieu des Basques, dans les Pyrénées; chez les Slaves, sur le Danube, ainsi que chez les Belges, sur les rives de l'Escaut. C'est chez ces derniers qu'il travailla le plus longtemps et avec le plus de succès. Il occupa même un certain temps, vers le milieu du siècle, le siège épiscopal de Maëstricht. Parmi les cloîtres qu'il fonda dans cette contrée, se distingue surtout, près de Tournai, celui d'Elno, auquel on donna plus tard le nom d'Amand, et dans lequel il résida après s'être démis de son siège épiscopal : c'est là qu'il mourut en 661. Mais ce cloître devint, dans la suite, un asile important pour les lettres; c'est de là que sortirent plusieurs des plus anciens monuments de la littérature allemande et de la littérature française. C'est aussi un moine de ce couvent, Baudemund, qui composa la vie de saint Amand, vers l'an 680, c'est-à-dire à une époque où il pouvait encore consulter des témoins oculaires (1).

Antérieurement même à ce Français, nous voyons le célèbre missionnaire irlandais, saint Columban, déployer sur le sol de la Gaule une activité encore plus influente; il eut également un biographe plus important dans le moine Jonas, du couvent de Bobbio (Haute Italie); ce religieux était un contemporain de saint Amand (2). Encore enfant, le missionnaire irlandais avait reçu une excellente éducation grammaticale, et il se consacra de bonne heure au service de la religion.

Après avoir étudié la sainte Écriture avec autant de zèle que de talent auprès du savant Silènes, il entra au monastère célèbre de Bangor ; mais, avec le temps, il fut pris lui aussi, comme beaucoup de ses pieux compatriotes, du désir de déployer une activité plus grande à l'étranger. Avec douze confrères, il sortit du couvent, dans l'intention d'annoncer l'Évangile aux païens. Mais il resta d'abord en Gaule, où il aborda vers 590; il y trouvait un champ assez vaste pour son zèle, à une époque où la vie morale et chrétienne tombait en

1. Mabillon, *op. cit.*, p. 678 sq. ; Rettberg, *Kirchengeschichte* (v. plus haut, p. 482, rem. 1), I, p. 554 sq.
2. V. sa vie de saint Columban, dans Mabillon, *op. cit.*, p. 2 sq. ; Rettberg, *Kirchengeschichte*, II, p. 35 sq.

ruine, et d'ailleurs ses prédications inspirées impressionnaient la foule. Le roi de Bourgogne l'invita à se fixer dans son royaume. Columban fonda alors, dans la solitude des Vosges, trois monastères, Anegray, Luxeuil et Fontaines; le nombre de ses élèves et de ses successeurs se multipliait en effet continuellement, quelque sévère que fût la règle de son ordre. Mais, par suite des intrigues de Brunehaut, dont la colère avait été enflammée par la sévérité des mœurs de ce religieux, Columban fut chassé violemment de son monastère par Théodoric II, en l'an 610, pour être reconduit dans sa patrie. Il était à Nantes, prêt à s'embarquer; mais les vents contraires firent suspendre la traversée. Le capitaine du vaisseau vit là le doigt de Dieu. Columban se rendit auprès de Clotaire II, roi de Neustrie, qui le reçut à bras ouverts. De là, il s'avança à travers l'Austrasie, vers le Rhin, jusqu'en Alemannie, où il s'établit comme missionnaire, près de Bregenz; pendant trois ans, il y lutta contre le paganisme, au milieu des plus grandes difficultés. Après avoir abandonné, à la suite d'une vision, ainsi que le raconte son biographe, le projet de convertir les Slaves du voisinage, il quitta l'empire des Francs, probablement par suite des événements politiques (612-613), pour se rendre en Italie où le roi des Longobards, Agilulfe et son épouse Theudelinde, le reçurent également avec de grands honneurs. Là, il crut enfin être dans sa vocation, en combattant l'arianisme contre lequel il composa alors une brochure. Il fonda encore, sur la Trébie, le monastère de Bobbio qui, lui aussi, devint un asile pour les lettres. C'est là que saint Columban séjourna jusqu'à sa mort qui ne tarda pas à arriver (615); il avait refusé l'invitation de retourner en France, que Clotaire lui avait fait parvenir.

Jonas acheva cette biographie du saint vers le milieu du VIIe siècle et à l'instigation de Bertulf, abbé du monastère de Bobbio, où l'auteur avait été reçu trois ans après la mort de saint Columban. Il put baser son récit sur la déposition de témoins oculaires, élèves de son héros, et spécialement sur l' témoignage d'Attala et d'Eustase, successeurs immédiats d saint Columban à Bobbio et à Luxeuil. Aussi a-t-il ajouté cette biographie la vie de ces deux abbés; elles en forment l

deuxième partie (1). C'est manifestement sa connaissance de la grammaire qui avait fait choisir Jonas pour le biographe du saint. Il est le représentant avoué de la tendance artistique mentionnée ci-dessus : il ne dédaigna pas de parer son style, qui est choisi, d'expressions mythologiques et de citations empruntées aux anciens, comme Tite-Live, et à la Bible ; c'est notamment dans la préface qu'il laisse briller le flambeau de son érudition, mais le style y est ampoulé ; d'autre part, on ne saurait nier que son œuvre n'offre autre chose qu'un récit décousu et anecdotique de miracles, ainsi que le faisaient les hagiographes de cette époque : les miracles cependant n'y manquent point.

CHAPITRE XXXIV

SAINT COLUMBAN. ANTIPHONAIRE DE BANGOR.

Les lettres se meurent en France avec Grégoire de Tours à la fin du VIe siècle ; avec saint Grégoire le Grand, en Italie, au commencement du VIIe ; et en Espagne, vers le milieu de ce même siècle ; avec elles la culture scientifique tombe au dernier degré, dans le premier de ces pays ; elle devient le partage de quelques cercles du clergé seul, dans le dernier ; et, quant à l'Italie, elle s'y maintient jusqu'à un certain degré, mais elle y reste dans un état de stérilité complète. Or c'est dans la deuxième moitié du VIIe siècle et pendant que cette décadence s'accomplit que nous voyons la littérature chrétienne-latine s'implanter sur un autre sol tout nouveau et fertile, à savoir chez un peuple des Germains établi à l'extrémité du nord de l'Occident, aussi loin que s'était étendu autrefois l'Empire romain. Les Anglo-Saxons deviennent main-

1. Mabillon, *op. cit.*, p. 108 sq. On lui attribue encore la vie de Bertulf, troisième abbé de Bobbio, mise à faux sur le compte de Bède, et, de plus, celle de l'abbesse Burgundofara (Mabillon, p. 150 sq. et 420 sq.) ; cette opinion a pour elle des motifs extrinsèques ; mais, pour le fond et la forme, ces deux vies sont bien loin d'atteindre à la hauteur des autres.

tenant les représentants de la littérature universelle; ils prennent en main la direction. Mais leurs voisins celtiques, les Irlandais, sont leurs précurseurs dans leurs produits littéraires et, en partie même, leurs maîtres.

Saint Columban (1) nous en fournit lui-même un exemple frappant. Malgré son ascétisme austère, il conserva, jusque dans la vieillesse, l'amour de la culture esthétique des anciens, que lui avait inspirée l'étude de la grammaire pendant sa jeunesse. C'est ce qui se voit dans deux poèmes dont il est assurément l'auteur. L'un est un acrostiche, adressé à un certain Hunald; saint Columban s'y fait connaître comme l'auteur, par les lettres initiales. En considération de la caducité de la vie présente, il exhorte son ami à ne songer qu'à l'éternité et à renoncer à tout ce qui est inutile et superflu sur la terre. Tel est aussi le contenu de la longue lettre à Séthum, *Epistola ad Sethum*. Ici, également, l'ascète exhorte « au mépris des joies de la vie qui ne fait que passer, » au mépris de la richesse surtout : ce qui doit en tenir lieu, ce sont « les dogmes de la loi divine, c'est la vie chaste des saints Pères et tout ce qu'ont écrit auparavant les maîtres de la vie spirituelle, ou ce qu'ont chanté, dans leurs poèmes, des poètes savants et pleins d'éloquence (v. 11 sq.). » Saint Columban assigne donc une place, parmi les trésors impérissables, à la littérature et à la poésie, lors même qu'il ne parle ici que de la poésie chrétienne. Il faut penser à la vieillesse, continue-t-il ensuite ; et il fait un portrait si saisissant des infirmités de cet âge, qu'on sent bien qu'il parle d'expérience. Comme l'acrostiche, cette épître est en hexamètres. Mais en voici une autre, *Epistola ad Fedolium*, qui est remarquable par le rythme ; si l'on en excepte la fin, où se trouvent six vers hexamètres, elle est en effet écrite en vers adoniques, peut-être à l'imitation du poème VII, l. I, dans la *Consolation* de Boèce. Ces vers qui ne semblent qu'un pur jeu de forme (2), sont adressés à un ami de saint Columban et nous fournissent un trait caractéristique pour

1. In : *Maxima Bibliotheca veterum patrum et antiquor. script. ecclesiasticor*. Ed. Lugduni, t. XII, 1677, in-fol., p. 33 et sq.
2. Saint Columban l'appelle elle-même *frivola nostra*.

l'intérêt esthétique ; c'est un petit cadeau que l'auteur lui envoie afin d'en recevoir de lui un pareil; car il ne désire pas des cadeaux de la richesse périssable. Cette idée lui sert de transition pour s'élever encore contre l'avarice ; il en montre les suites funestes par une série de mythes de l'antiquité : il parle de la Toison d'or et de la ruine de Troie, de Polydore, de Danaë et d'Amphiaraus. Il termine en expliquant, dans toutes ses particularités, ce mètre, nouveau peut-être pour son ami ; il le fait remonter à la célèbre Sapho. Les six vers hexamètres de la fin nous disent que saint Columban composa ce poème à l'âge de soixante-douze ans (1).

Cette épître respire la connaissance et le sentiment esthétique de la poésie antique, qualités qui ne se montrent, à cette époque, que dans les ouvrages des Anglo-Saxons. Ces connaissances de la littérature et de la poésie, données par saint Columban comme un vrai trésor de la vie, dans l'épître précédente, portèrent leurs fruits dans le cercle de ses moines, ainsi qu'en font foi les nombreux manuscrits que nous a conservés le monastère de Bobbio. L'un d'entre eux nous montre bien comment on cultivait du moins la poésie religieuse en Irlande et spécialement dans le monastère de Bangor, d'où était sorti saint Columban. C'est un antiphonaire de ce monastère (2), et, d'après toutes les probabilités, il fut écrit encore au VII[e] siècle (3). Ceux d'entre les chants religieux qui s'y trouvent et qu'on peut mettre avec certitude sur le compte des moines de Bangor, montrent, à la place du mètre, un caractère purement rythmique. Cependant, leur forme, semblable à celle des hymnes étudiées précédemment (à la page 592) se rattache à divers mètres ; elle paraît avoir grandi sur leur fond et les vers sont, en effet, en quelques cas particuliers, tout à fait métriques ; par contre, la rime est arrivée à son entier développement. On y trouve donc une hymne alphabétique en l'honneur de saint Comgill, premier abbé du monastère et précepteur de saint Columban ; son rythme correspond au

1. C'est à tort qu'on lui attribue d'autres poèmes.
2. In *Anecdota quae ex Ambrosianae bibliothecae codd. nunc primum eruit Muratorius*, t. IV, Padoue, 1713, in-4, p. 119 sq.
3. V. Muratori, *Prolegg.*, p. 121 et 124.

mètre ambrosien, à strophes monorimes dont le nombre de vers varie tout comme dans les tirades du vieux français (1); il y a un refrain de quatre lignes monorimes et du même rythme, dont deux seulement, après la première strophe, sont répétées chaque fois. Faisons remarquer encore que dans les deux strophes A et D, tous les vers commencent par la lettre correspondante. On trouve encore, dans cet antiphonaire, un poème qui a pour titre, *Memoria abbatum nostrorum*, et qui est consacré à la louange des abbés du monastère à partir de saint Comgill jusqu'à Cronanus; il est écrit en strophes monorimes de six à huit lignes et dans le même rythme, avec un refrain de deux lignes accouplées par la rime. Enfin l'hymne le plus curieux dans la forme, le plus antique peut-être et, en même temps, le plus riche de poésie est un panégyrique du monastère de Bangor, *Versiculi familiae Benchuir;* les strophes ont quatre lignes d'un rythme correspondant au dimètre iambique catalectique, tel que l'a employé Prudence dans le *Cathemerinon* (v. p. 280) et à rime féminine croisée, qui se confond encore il est vrai, en partie, avec l'assonance. Remarquons en outre que, malgré l'abandon de la quantité, la lutte entre l'accent du mot et l'accent du vers est aussi très générale dans ces poèmes; dans le dernier, elle fait presque encore règle, à part la syllabe qui a la rime bien entendu (2).

1. Il y en a huit en général, mais quelquefois dix et quinze.
2. Citons un exemple qui montre en même temps l'effacement, habituel ici, de l'*i* devant un autre *i* :

Navis numquám turbáta
Quamvìs fluctìbus tónsa
Nuptiis quaqué paráta,
Regì domìno spónsa.

CHAPITRE XXXV

SAINT ALDHELME.

Les Anglo-Saxons ne reçurent pas seulement, de seconde main et par les Irlandais, la culture traditionnelle de l'antiquité païenne et des premiers siècles du christianisme. Ce peuple, qui avait été christianisé surtout par les missionnaires italiens qu'avait envoyés saint Grégoire, resta dans d'étroites relations avec le pape et avec l'Italie : c'est de là qu'il recevait les évêques et les abbés, parmi lesquels les hommes les plus remarquables, en dehors même des Italiens, appartenaient encore à l'Orient et avaient le plus grand désir de communiquer leurs connaissances à des élèves si avides de s'instruire. Vers la fin de la septième décade du VII[e] siècle, la mission de Théodore, moine de Tarse et destiné à l'archevêché de Cantorbéry, et de son compagnon Hadrien, fit époque sous ce rapport. Ils possédaient les langues grecque et latine et ils formèrent dans les deux beaucoup d'élèves. D'autre part, l'Italie, cette patrie de leur foi et de leur science, attirait puissamment à son tour les Anglo-Saxons lettrés et pieux; plusieurs d'entre eux repassèrent les Alpes, et, parmi eux, la plupart retournèrent riches en connaissances et en livres. C'est ainsi que la culture antique et chrétienne de l'Italie qui restait stérile sur ce sol lui-même, comme le fait une plante sur un sol épuisé et qu'on n'a pas encore fécondé, fut greffée de nouveau sur la souche fraîche d'une nation germanique, pour produire des fleurs nouvelles et de nouveaux fruits.

Ce développement de la culture anglo-saxonne, que nous aurons occasion de considérer plus loin en détail, s'offre déjà à nos regards dans la vie d'ALDHELME (1). Cet homme, le premier

1. *S. Aldhelmi episc. Schireburnensis opera* quae extant omnia e codd. mss. emendavit, nonnulla nunc primum edid. Giles. Oxford, 1844 (Prolegg.) ; Wright, *Biographia britannica literaria*. Anglo-saxon period. Londres, 1842, p. 289 sq. et 44 sq.

de cette nation qui ait de l'importance dans la littérature chrétienne-latine, naquit à Wessex, vers le milieu (1) du VIIe siècle: il était allié à la famille royale. Il acquit à Kent, à l'école de l'abbé Hadrien, les principes solides d'une culture intellectuelle rare à cette époque, et surtout la connaissance de la langue grecque, connaissance si admirée du moyen âge postérieur. De retour dans sa patrie, il se rendit dans le monastère de Malmsbury, récemment fondé par un Écossais, auprès duquel il poursuivit ses études avec zèle ; il y fut reçu comme moine et, plus tard même, il fut élu abbé du monastère. En cette qualité, il entreprit, vers 690, le voyage de Rome, sur l'invitation du pape Sergius. Aldhelme jouissait d'une très grande autorité, ainsi que nous le voyons par le rôle éminent qu'il joua, quelques années plus tard, dans un synode tenu dans sa patrie. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner de voir qu'il ait été choisi, en 705, lorsque l'évêché de Wessex fut divisé en deux, pour occuper le siège de Sherborn, transféré plus tard à Salisbury. Il ne remplit ces fonctions que pendant quatre ans; il mourut en 709 et il fut inhumé à Malmsbury, dont il n'avait pas cessé d'être l'abbé ; c'est là également qu'il avait déployé sa plus grande activité, à laquelle, à coup sûr, l'instruction n'avait pas eu la plus petite part : le monastère ne s'était-il pas élevé lui-même sur les fondations de l'école d'un ermite? C'est là qu'Aldhelme répandit les connaissances qu'il devait à Hadrien, et Malmsbury resta, en Angleterre, à partir de cette époque et jusque bien avant dans le moyen âge, un des asiles les plus illustres de la science.

Enseigner était donc la vocation d'Aldhelme ; c'est ce dont témoignent ses ouvrages, ceux-là mêmes qui ne sont pas au service de la science. Ils ne sont pas, en général, très nombreux, notamment ceux qui nous restent. Il y en a deux,

1. C'est l'opinion qui me semble le mieux se concilier avec les diverses dates contradictoires de sa vie. Si l'on adopte, avec Giles, 639 comme date de sa naissance, il est impossible d'expliquer comment Aldhelme lui-même pouvait appeler, dans une lettre, Hadrien précepteur de sa jeunesse, *rudis infantia*, car cet *enfant* aurait eu trente et un ans. L'année 656, adoptée par Wright, est, par contre, trop reculée par rapport aux autres dates : la vérité me paraît être dans un juste milieu.

cependant, qui eurent une diffusion extraordinaire, surtout dans sa patrie et qui, jusqu'à la conquête des Normands, firent partie des livres les plus chers aux Anglo-Saxons. L'un est un écrit, en prose, intitulé : *De laudibus virginitatis, sive de virginitate sanctorum.* Il est adressé à une abbesse, Hildelitha, ainsi qu'aux religieuses de son couvent, dont l'auteur parle dès le début. Aldhelme composa ce traité pour remercier ces dames des lettres qu'il avait reçues d'elles. Il commence par exalter leurs vertus, et joint aux éloges des préceptes et des exemples, afin de glorifier par là la virginité elle-même. Telle est la marche de cet écrit. Disons, pour entrer dans les détails, que, dès le début, l'auteur compare ces religieuses, ces lutteurs spirituels, ces *Gymnosophistes*, comme il dit dans sa langue, soit aux combattants des jeux olympiques, qu'il décrit avec une brillante érudition, soit aux abeilles industrieuses, vu que, comme ces dernières, elles recueillent de toutes parts des connaissances : malheureusement sa prose, qui est parfois voisine de la poésie, porte trop visiblement le cachet de la coquetterie. Ici, dans le chapitre 4, nous voyons, par un exemple frappant, comment les études récemment implantées parmi les peuples germains étaient déjà cultivées dans les couvents de femmes : non seulement elles s'y étendaient à la Bible et à son explication, mais encore « aux anciennes fables des historiographes et à la série des chronographes, » par conséquent à l'historiographie ancienne et à celle du moyen âge, à la grammaire, à l'orthographe, à la métrique, et tout cela sans doute, en grande partie, grâce à l'influence d'Aldhelme lui-même. Mais ce n'est pas seulement par leur application que ces religieuses ressemblent aux abeilles : c'est aussi par l'obéissance et la chasteté. De même que le miel surpasse encore toutes les douceurs, ainsi la virginité surpasse toutes les vertus, quoique le mariage ne soit pas pour cela à dédaigner : il n'est qu'un degré inférieur. Néanmoins, la virginité ne doit pas conduire à l'orgueil, qui est le pire des huit vices contre lesquels les religieux aient à lutter. En quelques mots, l'auteur les passe en revue, et, pour de plus amples informations, il renvoie à l'ouvrage de Cassien et aux *Morales* de saint Grégoire. Seule, la virginité ne sert donc de rien ; elle a

besoin du secours des autres vertus. L'auteur revient encore une fois à son éloge ; il veut montrer, par une série d'exemples, comment elle s'élève au-dessus des degrés inférieurs, le mariage et la chasteté, pour occuper le plus haut rang. Cela fait, il veut s'efforcer, dit-il, « de cueillir, dans la prairie des Livres saints, les fleurs de pourpre de la modestie, afin d'en tresser, avec la grâce du Christ, la plus belle couronne de la virginité. »

A partir de là (c. 20), nous voyons défiler sous nos yeux, à titre de « modèles, » une série d'ascètes qui, pour la plupart, sont très brièvement caractérisés. Dans l'Ancien Testament, ce sont : Élie, Élisée, Jérémie, Daniel, les trois jeunes gens dans la fournaise. Pour le Nouveau Testament, les exemples seraient innombrables ; l'auteur n'en cite que quelques-uns choisis : saint Jean-Baptiste, saint Jean l'évangéliste, Didyme (Thomas), saint Paul, saint Luc, saint Clément de Rome, le pape Sylvestre (1), saint Ambroise (à côté de lui, son biographe Paulin), saint Martin de Tours, saint Grégoire de Nazianze, saint Basile, les premiers ermites saint Antoine et saint Paul, saint Hilarion, saint Benoît, Malchus, Narcisse, saint Athanase et son précepteur Alexandre, Babylas, saint Côme et saint Damien, les martyrs Chrysanthe et Julien (ce dernier, de la persécution de Dioclétien), le moine du désert de Nitrie, Amos, et Apollonius d'Égypte (celui du temps de Julien) : les derniers sont moins connus et Aldhelme s'appesantit plus longtemps sur leur histoire. Ensuite, à partir du c. 40, l'auteur énumère les femmes dont le nom suit : ce sont sainte Marie, sainte Cécile, sainte Agathe, sainte Lucie, sainte Justine, sainte Eugénie, sainte Agnès, sainte Thècle et sainte Eulalie, sainte Scholastique, sainte Christine et sainte Dorothée. A côté de ces saintes, viennent Constantine, fille de l'empereur Constantin, Eustochie et Démétrias, les trois sœurs Chionie, Irène et Agape, martyres sous Dioclétien, auxquelles le juge impu-

1. Par exception, l'auteur raconte plusieurs anecdotes relatives à saint Sylvestre, notamment sa victoire sur un dragon qui soufflait la peste dans Rome, la guérison de la lèpre qu'il opéra sur Constantin, sa discussion contre douze docteurs juifs, l'apparition qu'il fit à Constantin, pendant qu'il dormait, pour lui ordonner de bâtir Constantinople.

dique dresse en vain des embûches, car au lieu de les embrasser elles-mêmes, il n'embrasse que des ustensiles de cuisine (c. 50); deux autres martyres, sous Valérien, Rufine et Secunde, sœurs elles aussi, et enfin Anathalie et Victoire, qui souffrirent sous Dèce; cette dernière mit en fuite un dragon qui répandait la peste. L'auteur cite encore quelques exemples de chasteté très connus, empruntés à l'Ancien Testament, celui de Joseph entre autres (c. 53 sq.), pour en arriver enfin, appuyé sur l'autorité de saint Grégoire et de saint Cyprien, à mettre encore les religieux en garde contre la pompe et le luxe des habits et de la toilette, défaut qu'on trouvait fréquemment chez les religieuses et même chez les ecclésiastiques. Ici (c. 58), Aldhelme esquisse un tableau curieux des modes excentriques de son temps. Il dit, en demandant pardon pour cette mercuriale, qu'il n'a personne de particulier en vue; mais il paraît cependant que ses religieuses la méritaient quelque peu. En terminant (c. 50), l'auteur promet de chanter également en vers hexamètres la virginité, si le présent ouvrage trouve un accueil favorable.

Or, il a tenu cette promesse : il a en effet composé un poème, *De laude virginum*, comprenant deux mille neuf cent cinq hexamètres; c'est à tort que les manuscrits et les éditions donnent à part les quatre cent cinquante-neuf derniers vers comme un ouvrage particulier, sous le titre *De octo principalibus vitiis*. Ce poème est précédé d'une Préface (*Praefatio*) adressée à une abbesse Maxima; elle comprend trente-huit hexamètres qui sont en même temps un acrostiche et un télestique, formés des lettres des premiers vers; le poème, y est-il dit, a pour but de chanter « les vierges pudiques ». A part l'introduction, où l'auteur invoque dans ce but le secours divin, au lieu des Nymphes de Castalie, et où il donne un portrait exact du mètre lui-même, cette poésie n'est qu'une manipulation nouvelle et plus ou moins exacte de l'ouvrage en prose que nous venons d'étudier : certaines parties sont plus courtes, d'autres sont plus détaillées; ici l'auteur a fait des suppressions, là des additions. Même dans ce poème, ce sont les exemples des vierges qui composent à proprement parler le livre, ainsi que l'auteur le dit lui-même dans la pré-

face; ces exemples, à peu d'exceptions près (1), sont les mêmes que précédemment et ils sont également présentés : il arrive même au poète de renvoyer une fois les religieuses à sa prose (2).

Cette partie principale est précédée par une considération sur les trois degrés du genre humain, celui des personnes mariées, celui des personnes chastes et celui des vierges, absolument comme dans la prose; d'autre part, le combat contre les huit vices principaux vient ici après la partie principale, tandis que, dans la prose, il est rattaché à elle et n'est que légèrement esquissé. Dans le développement de ce combat, le poète a dans l'esprit la *Psychomachie* de Prudence, et plusieurs passages nous le montrent d'une manière évidente (3) : les principaux vices s'y présentent comme des chefs d'armées contre lesquels combat la virginité; mais cette figure n'est pas continuée; elle est même abandonnée. Pour le reste, Aldhelme suit ici Cassien, ainsi que nous l'avons dit plus haut. En terminant, il implore la protection des saints ascètes, celle des patrons de la virginité; il les prie de défendre ses vers contre les critiques malicieux, qui rongent les écrits des auteurs, comme le bouc le cep de vigne. Et néanmoins, il se console en pensant qu'il n'y a que le peureux qui ait à craindre les flèches de leurs discours; il n'y a que lui qui ne sache pas protéger sa tête avec « le casque du mètre, et son dos avec la cuirasse de la prose. » Il y avait donc déjà, en ce temps, une critique littéraire !... Enfin, Aldhelme prie les « lecteurs de la prose et du mètre » d'accepter « son ouvrage » avec bien-

1. Il manque, dans le poème, saint Thomas et Malchus, tandis qu'on y trouve l'anachorète d'Egypte, Jean, placé avant saint Benoît; après ce dernier, viennent les martyrs Gervais et Protais. Dans le récit des héros pieux on trouve aussi, çà et là, de petites additions et des suppressions; parmi les premières, mentionnons, à propos du pape Sylvestre, la légende du magicien Zambrus, un des douze docteurs juifs. A côté d'Elie se place Enoch, qui, avec lui, « brandit la bannière de Dieu tonnant contre l'Antechrist. »

2. Par rapport au nom des trois sœurs que le juge croit tenir, tandis qu'il caresse les pots de la cuisine. Il y est dit : « Quarum per prosam descripsi nomina dudum. » Ed. Giles, p. 195, à la fin.

3. Ce qui est aussi le cas dans la prose; v. *loc. cit.*, p. 18.

veillance et de ne pas exclure l'auteur de leurs prières (1).

L'autre ouvrage d'Aldhelme est un recueil d'énigmes ; il exerça notamment, sur ses compatriotes, une grande influence. Il le publia, sous l'enveloppe d'un écrit savant et en prose, avec lequel il n'a de rapports qu'à un certain point de vue de la forme. Aldhelme envoya les énigmes, en effet, comme « de petits cadeaux métriques » à son fils spirituel et élève « Acircius, le souverain de l'empire du Nord, » ainsi que le dit l'adresse de la lettre elle-même ; ce personnage est le roi Alfred de Northumberland. Le recueil d'énigmes constitue seulement le fond de cette lettre à Acircius, *Epistola ad Acircium*. Après une petite préface, *Praefatiuncula*, d'environ douze pages, où l'auteur propose une méditation mystique sur la signification du nombre sept, Aldhelme parle d'abord, comme introduction aux énigmes, de ses prédécesseurs, le « poète Symposius » et le philosophe Aristote ; c'est à eux qu'il doit l'idée de son livre. Il le caractérise en peu de mots, justifie, même par la Bible, la personnification d'êtres inanimés, car les choses qu'il donne à deviner se peignent elles-mêmes ; il explique en détail la formation multiple de l'hexamètre par des exemples des poètes anciens et des poètes chrétiens. Pour procéder avec plus de clarté, Aldhelme emploie la forme de dialogue entre le maître et l'élève ; il imite en cela saint Augustin et saint Isidore (2). Ce n'est qu'après cette introduction que

1. Cette finale montre encore bien mieux que le début de la section : *De octo pr. vit.*, que cette dernière est une partie intégrante du poème *De laud. virg.*, lequel sans cela n'aurait pas de conclusion. C'est ce qui résulte manifestement des vers qui amènent la fin et qui récapitulent le poème tout entier :

Cum sit digestus sanctorum sexus uterque
Alta supernorum qui scandunt arva polorum,
Octonusque simul peccati calculus atri
Expositus gracili verborum clave patenter...

Nous voyons en même temps, d'après notre dernière remarque, que l'auteur considère le poème et sa prose comme un seul ouvrage « opus », lequel, ajoute-t-il, se compose de deux livres « libelli » (« quod geminum constat discretis forte libellis »). Je ne sache pas que personne ait encore fait remarquer tout cela jusqu'ici ; c'est un nouvel exemple de la négligence qu'on a mise à étudier cette littérature.

2. Il cite leurs ouvrages dialogués, et, en première ligne, les *Soliloques* de saint Augustin. Cf. plus haut, p. 261 et p. 628.

vient le recueil d'énigmes, sur la demande de l'élève qui rappelle au maître sa promesse. Les énigmes terminées, on reprend de nouveau la conversation sur la métrique, en examinant toutes les sortes de pieds et en ajoutant quelques mots relatifs à l'accent. En terminant, Aldhelme exhorte le roi à étudier cette métrique avec autant d'ardeur qu'il en a mis lui-même à l'écrire, au milieu de ses occupations nombreuses, temporelles et ecclésiastiques; il est le premier, parmi les Germains, à aborder ce domaine. Il met devant les yeux d'Alfred l'exemple de Théodose, qui transcrivit, de sa propre main, dix-huit volumes de Priscien.

Cette introduction à la métrique latine, basée sur les ouvrages des grammairiens anciens, et notamment sur ceux de Victorin, avait en effet à cette époque un mérite, d'autant plus grand qu'elle était présentée sous une forme si facile à saisir. Les citations nombreuses (et celles qui sont empruntées aux poètes chrétiens ont été recueillies par Aldhelme lui-même) montrent bien la richesse des ressources littéraires dont disposait notre auteur et le grand nombre d'ouvrages qu'il avait lus. Quant au recueil d'énigmes lui-même, *Aenigmatum liber*, nous devons dire qu'il est assez considérable. Il comprend dix-neuf *tetrasticha*, quinze *pentasticha*, treize *hexasticha*, dix-neuf *heptasticha*, dix *octosticha*, onze *ennéasticha*, quatre *décasticha*, quatre *hendécasticha*, un *dodécastichon*, un *triscaidécastichon*, un *pentécaidécastichon*, un *heccaidécastichon* et un *polystichon*; donc, en tout, cent *Énigmes*, tout autant que dans Symphosius (1).

Cette partie est précédée d'un prologue de trente-six hexamètres, dans lequel le poète invoque le secours de Dieu pour son entreprise; la forme de ce prologue rappelle celui de Perse. Le prologue d'Aldhelme, acrostiche et télestiche en même temps, contient aussi le nom de l'auteur. Quant au fond et à la forme, les *Énigmes* d'Aldhelme se rattachent à celles de Symphosius; ici également les sujets sont surtout pris au règne de la nature, en particulier au règne animal; mais on trouve

1. V. le recueil de ce dernier dans Riese, *Anthol. lat.*, I, p. 187 sq. On a voulu, mais à tort, comme on sait, l'attribuer à Lactance.

aussi parmi ces sujets des outils, par exemple, des instruments, des ustensiles; la solution des énigmes est souvent plus facile dans Aldhelme, parce que la description est plus détaillée; les énigmes de Symphosius sont toutes des tristiques. Cette forme plus courte, vu surtout la facilité des sujets, répond mieux en elle-même à ce genre de poésie et Symphosius se meut dans son sujet avec plus d'habileté que ne le fait Aldhelme. C'est là que se trouve une différence d'exposition entre les deux auteurs; elle montre que l'un est Roman, l'autre Germain : Symphosius plaisante avec esprit, tandis qu'Aldhelme pérore sérieusement et avec un élan tout poétique. Toutefois, on trouve, également chez ce dernier, maintes énigmes tout à fait réussies, soit que la solution ne se présente pas tout de suite à l'intelligence (c'est le cas du plus grand nombre d'entre elles, par exemple : Tetr. 8, *De sale* (1); Tetr. 19, *De perna*, ou bien hex. 61), soit que le développement attache lui-même (par exemple : Pent. 3, *De ape;* Pent. 8, *De magnete ferrifero;* Pent. 12, *De cacabo;* Hept. 12, *De mola*, etc.). Il est à remarquer que, dans quelques énigmes du moins, le caractère chrétien de l'auteur se manifeste (2), ce qui n'a pas lieu dans Symphosius, et que, de plus, dans deux autres, nous trouvons des légendes des animaux, empruntées aux Anciens et mises à profit également dans les bestiaires du moyen âge, par exemple, Hept. 2, *De monocero*.

A part le dialogue sur l'explication du mètre, qui est écrit dans une langue simple, le style de la lettre en prose est tout à fait ampoulé; il ressemble entièrement à celui des préfaces savantes de Fortunat. Cette remarque s'applique en outre à l'écrit en prose, *De laudibus virginitatis*, notamment à la fin, ainsi qu'à l'introduction flatteuse qui est empreinte d'un coloris poétique et aux tons très doux. Le poème, par contre, est écrit

1. Citons celle-là comme exemple :

Dudum lympha fui squamoso pisce redundans,
Sed natura novo fati discrimine cessit,
Torrida dum calidos patior tormenta per ignes ;
Nam (?) cineri facies nivibusque simillima fulget.

2. Par exemple, Tetr. 7 *De Fato*; Pent. 14 *De Arca libraria* ; Decast. 3 *De Lucifero*.

dans un meilleur style, et le vers, malgré quelques fautes ou libertés traditionnelles, témoigne qu'Aldhelme avait été à bonne école pour le mètre et qu'il possédait un talent plus qu'ordinaire ; c'est ce qui ressort, en général, de ce poème plus que des *Énigmes*. Mais partout, dans la prose comme dans la poésie d'Aldhelme, nous trouvons deux particularités très remarquables ; l'une tient à son éducation, l'autre à sa nationalité : d'une part, le penchant à employer des expressions grecques latinisées (1) ; — c'est un résultat de la faveur accordée à la langue grecque par des professeurs comme Théodore de l'Asie Mineure, Hadrien de l'Afrique, dont les élèves, au dire de Bède, parlaient aussi bien le grec que le latin, — d'autre part, l'amour très prononcé de l'allitération ; cette dernière est, à la vérité, plus fréquente dans la poésie, plus rare dans la prose, mais toujours, dès qu'elle a lieu, elle se manifeste de la manière la plus frappante, comme, par exemple, dès le début du poème, *De laudibus virginitatis ;* c'est ce qui a lieu également très souvent dans les énigmes, surtout dans le premier et dans le dernier vers.

Nous trouvons encore d'une manière très prononcée l'allitération dans un autre produit remarquable de la muse d'Aldhelme, à savoir dans un poème rythmique qui est certainement de lui, affirmation qu'on ne saurait appliquer avec certitude à deux autres poèmes qui ont le même caractère (2). Probablement Aldhelme avait ajouté ce poème à une lettre ; on l'a trouvé parmi les lettres d'autres auteurs ; il a, en effet, la forme de lettres ; toujours est-il que l'auteur y fait, pour un ami qu'il avait visité, la description de son retour chez lui pendant une nuit très orageuse ; dans ce récit, il exagère l'effroi qu'il a eu, et il le fait sous la forme d'une parodie humoristique, avec tout l'appareil d'une rhétorique pompeuse. Les vers sont de huit syllabes, ainsi qu'on les appelait déjà à

1. C'est un résultat de la faveur accordée à la langue grecque par des professeurs comme Théodore de l'Asie Mineure, Hadrien de l'Afrique, dont les élèves, au dire de Bède, parlaient aussi bien le grec que le latin.

2. La meilleure édition de ces poèmes est dans Jaffé, *Monumenta Moguntina* (3 vol. de sa *Bibliot. rerum germanic.*). Berlin, 1866, p. 38 sq. Le n° 1 appartient évidemment à Aldhelme.

cette époque (1), et ainsi que nous les trouvons dans les hymnes rythmiques qui se développèrent sur le mètre ambrosien (2); ici même, on voit apparaître assez fréquemment, sans qu'Aldhelme y aspire, le dimètre iambique purement métrique. Mais ce qui est extrêmement remarquable, c'est que, dans ce poème qui a cent lignes, les vers sont déjà à rime accouplée (3), bien que, quelquefois, la rime se répète de suite. Avec cela, la rime est complète; elle s'étend déjà à deux et même à trois syllabes (4). L'allitération, conduite jusqu'à la fin du poème, est, en certains endroits, amoncelée à profusion, en vue de produire apparemment un effet oratoire quelconque (5). Du reste, dès que l'on considère ce poème à son vrai point de vue de poème d'occasion et humoristique, on le trouve plein d'attraits et sa forme montre en même temps combien l'auteur trouvait du plaisir à ces artifices du mètre; par là, il se rapproche, d'une manière curieuse, ainsi que j'espère le montrer dans la suite, de la poésie nationale anglo-saxonne dans laquelle on dit qu'il s'essaya lui-même.

Outre ces ouvrages importants au point de vue de l'histoire littéraire, nous possédons encore d'Aldhelme quelques lettres assez précieuses pour l'histoire, et un poème en vers hexa-

1. Comme nous le voyons dans une lettre d'un autre anglo-saxon, Aedilwald, qui a composé de semblables poèmes, dont l'un nous a été conservé; l'auteur y dit : « Non pedum mensura elucubratum, sed octonis syllabis in uno quolibet vorsu compositis. » Dans Jaffé, l. c., p. 37.

2. V. plus haut, p. 692 et 654; Aldhelme y dit de ce poème, quoiqu'en plaisantant : « Ymnista carmen cecini, Z. 3.

3. De sorte que, d'après l'avis des métriciens anglo-saxons et de Bède et d'après la terminologie qu'ils adoptent (v. plus haut, p. 195, rem. 2 et cf. plus loin, p. 683) les versiculi d'un vers riment toujours ensemble, comme aussi, dans le poème d'Aldhelme et dans ceux qui s'y rattachent d'après le manuscrit, les rimes accouplées forment une ligne. Zarneke a déjà fait remarquer comment Aldhelme emploie parfois l'harmonie dans sa prose poétique : « Zwei mittelalterl. Abhandl. ueber den Bau rythmischer Verse » *in den Berichten der Koen. saechs. Ges. d. Wiss. philol. histor. Kl.* vol. 23.

4. Par exemple : inormia-informia, atrociter-ferociter.

5. Par exemple, Z. 26 sq.

Turbo terram teretibus grassabatur turbinibus
Quae catervatim caelitus crebrantur nigris nubibus
Neque caelorum culmina carent nocturna nebula.

mètres, à l'occasion de la consécration d'une église, bâtie par Bugge, fille du roi Centwin ; dans cette église, il y avait un autel dédié à la sainte Vierge et douze dédiés aux Apôtres. Aldhelme caractérise brièvement ces saints et les célèbre dans son poème ; il place encore saint Paul parmi eux, immédiatement à côté de saint Pierre. parce que, sans doute, l'autel de saint Pierre était également consacré à saint Paul. Ce poème se rattache aux poèmes semblables de saint Fortunat (1).

CHAPITRE XXXVI

BÈDE.

C'est à juste titre qu'on a désigné S. Aldhelme comme le père de la poésie anglo-latine ; un souffle poétique, en effet, circule dans tous ses écrits, lors même qu'il ne se propose que d'instruire. Quelque dépourvu de goût qu'il soit dans son style en prose, ce style témoigne néanmoins d'une grande puissance d'imagination ; ce qui parle encore davantage en faveur de la nature poétique d'Aldhelme, c'est de voir que, malgré son grand intérêt et son intelligence pour la métrique antique, il compose des vers latins dans des formes rythmiques populaires, en même temps que des vers anglo-saxons dans sa langue maternelle. Toute autre est l'impression que fait le caractère

1. Que le poème relatif à la consécration d'une église, dans Giles, n° VIII. et celui des autels, n° IX, ne forment qu'un seul et même poème, c'est ce dont ne saurait douter quiconque les a lus ; et pourtant, on les a séparés, dans les éditions, de même que dans les histoires de la littérature, comme si ni éditeurs, ni historiens ne les avaient lus ; c'est bien, en effet, le cas de ces derniers. Le poème n° XI, dans Giles, édité d'abord au complet par Hartel, dans son éd. de saint Cyprien (vol. III, p. 308 sq.), n'appartient assurément pas à Aldhelme : il ne s'y trouve pas la moindre trace de ces particularités métriques et littéraires. Enfin, un tout petit poème de quelques hexamètres, en l'honneur du prince des apôtres et de saint Paul, serait intéressant, si Aldhelme l'avait vraiment composé à Rome, ce qui me paraît très douteux.

littéraire de Bède (1), contemporain d'Aldhelme, plus jeune et plus célèbre que lui. Quoi qu'il ait écrit des vers, lui aussi, il n'a cependant de valeur littéraire et historique que dans le domaine de la prose; c'était assurément une nature peu poétique, mais douée d'un talent rare pour la science, en sorte que le moyen âge tout entier le mit au premier rang parmi ses maîtres les plus estimés.

Bède, honoré généralement du nom de Vénérable depuis le IXe siècle, naquit, en 672, sur le territoire du monastère de Weremouth, fondé deux ans après sa naissance par Bénédict (Biscop). Il était orphelin à sept ans et ses proches parents le confièrent alors, d'abord à ce savant abbé qui se chargea de son éducation, puis, plus tard, à Céolfrid, que Bénédict avait nommé abbé d'un autre couvent fondé à Jarrow, dans le voisinage, et qui était, pour ainsi dire, un provin du premier, si bien que les deux monastères relevaient de temps en temps de l'autorité d'un abbé commun. Bède resta, pendant toute sa vie, dans cette communauté; c'était une retraite fort propice au calme de la vie d'un savant, qui, en dehors de ses devoirs religieux, partageait son temps à apprendre et à enseigner. Outre les deux abbés, il eut encore, ainsi qu'il le dit lui-même, d'autres moines pour précepteurs. A l'âge de dix-neuf ans, c'est-à-dire, six ans avant l'âge canonique, il fut ordonné diacre, faveur qu'on doit à coup sûr mettre sur le compte de son talent et de sa science; à trente ans, il reçut la prêtrise, et c'est à partir de cette époque seulement qu'il débuta dans sa carrière littéraire; il trouva à cet effet dans la bibliothèque du couvent de riches matériaux que les deux abbés avaient

1. *The complete works of Venerable Bede collat.* with the manuscripts and various printed editions, accompanied by a new english translation of the histor. works and a life of the author, by Giles, 6 vol. London, 1843; *Vener. Bedae opera historica*, ad fid. codd. mss. recens. Stevenson, 2 t. London, 1841; *Ven. Bedae Historiae eccles. gentis Anglorum libri III et IV*, edited by Mayor and Lumby, Cambridge, 1878; *Bedae vener. liber de schematibus et tropis*, in *Rhetor. latin. minor.*, éd. Halm, Leipzig, 1863; Gehle, *Disputatio historico-theologica de Bedae Vener. vita et scriptis*, Leyde, 1838 (Dissert.); Wright, *op. cit.*, p. 263 sq.; Schoells, *Art. ueber Beda* in *Herzogs Real-Encyclop. der protest. Theologie*, vol. I; Wetzel, *Die Chroniken des Beda Vener.*, Halle, 1878 (Thèse).

recueillis principalement dans leurs divers voyages de Rome (v. plus loin de plus amples détails). Afin de faire avec un ami des études communes, Bède sortit une fois du couvent; ainsi il se rendit à York, chez Egbert, qui fut plus tard archevêque de cette ville. Bède, mourut en 735; il nous reste encore le rapport d'un de ses amis à propos de sa fin : sur son lit de mort, il s'occupait encore de lettres et il travaillait à la traduction de l'évangile de saint Jean en anglo-saxon. Il fut enseveli dans le monastère de Jarrow auquel il avait appartenu d'une manière toute spéciale.

Bède fut un écrivain très fécond ; nous en avons la preuve dans cette liste de ses écrits, qu'il mit, à l'âge de cinquante-neuf ans, en appendice à son histoire ecclésiastique (ainsi que l'avait fait saint Grégoire de Tours) et dans laquelle il nous donne du même coup sa biographie peu détaillée. La plupart de ces écrits et les plus importants nous ont été conservés. Les productions de Bède sont, il est vrai, en grande majorité, des ouvrages d'une nature théologique, des explications de la Bible surtout; cette catégorie nous intéresse d'autant moins, que les écrits dont elle se compose sont moins originaux (1); la valeur littéraire de Bède réside plutôt dans ses ouvrages historiques. Parmi eux, le plus important, par le volume comme par le développement, a pour titre : *Historia ecclesiastica gentis Anglorum;* c'est là le fruit le plus mûr de sa carrière littéraire. Il n'acheva, du reste, ce travail qu'à la fin de sa vie, et l'on voit qu'il y a mis à profit plusieurs de ses autres écrits. Cet ouvrage se divise en cinq livres. Les vingt-deux premiers chapitres du livre premier ne forment qu'une introduction. Après une courte description de la Bretagne et de ses anciens habitants, Bède y fait l'histoire du pays, depuis Jules César ; il parle surtout de l'introduction du christianisme, en s'appuyant sur Orose qu'il suit pas à pas et sur Gildas,

1. C'est ainsi que le long commentaire « In principium Genesis » n'est, d'après la préface même de Bède, qu'un extrait des écrits de ses prédécesseurs; il en est de même de celui qui a pour titre, *In Evang. Marci IV libri.* Dans la plupart de ses commentaires, c'est l'interprétation allégorique qui domine. Ses homélies elles-mêmes, à en juger par ce qui nous en reste, n'ont pas non plus une grande valeur littéraire.

notamment, dont l'histoire forme ici, pour ainsi dire, le fil conducteur (1); il continue cette introduction jusqu'à la conversion des Angles au christianisme, par les missionnaires que saint Grégoire envoya dans cette contrée. Alors seulement (c. 23) commencent l'ouvrage proprement dit et le travail personnel de Bède. Ce livre mène l'histoire ecclésiastique des Angles jusqu'à la mort de saint Grégoire le Grand, et le livre deuxième débute par une longue étude nécrologique sur ce pape, dont l'influence sur l'histoire de l'Église d'Angleterre fut si considérable. Il finit à la mort d'Edwin, roi de Northumbrie (633). Le livre troisième va jusqu'à 665, époque où Wighart fit le voyage de Rome, pour y être sacré archevêque de Cantorbéry. Comme il mourut dans cette ville, c'est Théodore, moine de Tarsos, que le pape sacra archevêque de Cantorbéry, à la place de Wighart; c'est aussi avec l'histoire de cet évêque que débute le livre quatrième; il va jusqu'à 687, date de la mort de Cuthbert, ce saint célèbre, dont Bède avait déjà auparavant célébré les vertus. Le dernier livre finit avec l'année 731; l'auteur le termine par un coup d'œil général sur l'occupation des évêchés de l'Angleterre, sur la situation générale et l'entière pacification de la Bretagne en cette année, ce qui permit à plusieurs personnages de la noblesse de déposer les armes pour embrasser la vie religieuse.

On voit que la division de la matière est faite avec réflexion et qu'elle est déterminée par des événements très importants, soit en eux-mêmes, soit du moins par rapport à l'auteur : c'est ainsi que la mort de saint Grégoire forme, en effet, une époque qui mérite de terminer un livre, comme la mission de Théodore est bien faite pour en commencer un autre, elle qui fut si décisive en ce qui touche à la civilisation chrétienne de l'Angleterre. Le quatrième livre, qui débute par cette mission, est, en même temps que le cinquième, d'un très grand intérêt pour l'histoire générale de la civilisation et, indirectement du moins, pour la littérature elle-même. Tandis que dans les livres précédents, l'auteur traite principalement de la propa-

1. V. de plus amples détails sur les sources de cette histoire primitive, dans Schœll, *De eccles. Brit. hist. font.*, p. 20 sq.

gation et de l'affermissement de l'Église catholique dans les États anglo-saxons, de ses démêlés avec l'Église écossaise, de ses efforts à opérer une jonction avec elle, et en seconde ligne, seulement des plus importants événements politiques qui devaient toucher plus ou moins à la situation de l'Église, nous trouvons çà et là dans les deux derniers livres maints renseignements sur l'extension de la culture littéraire grâce aux efforts de Théodore, d'Hadrien et de leurs élèves ; ces renseignements s'étendent au chant ecclésiastique, introduit de Rome par un artiste qu'envoya le pape lui-même (IV, c. 18, V, c. 20), aux études des Angles à Rome même (V, c. 19), à la diffusion et à la collection des livres en Angleterre (V, c. 15 et 20), aux écrivains célèbres, comme Caedmon (IV, c. 24) et Aldhelme (V, c. 18), ainsi qu'aux premières missions entreprises en Germanie par des Angles (V, c. 9.) Il est vrai qu'ici, surtout dans le livre quatrième, ce sont des renseignements relatifs à la vie de saints, d'évêques, d'abbés et d'abbesses qui occupent la plus grande place; il est vrai aussi que ces renseignements, joints aux histoires miraculeuses qui les accompagnent, témoignent le plus souvent de la crédulité et de l'extase pendant cette époque, même en Angleterre; mais ils aident néanmoins, non seulement à compléter, sous ce rapport, le tableau de la civilisation, mais encore à mettre en lumière maints traits particuliers de la culture et du caractère des Angles. Faisons remarquer encore ici, comme pleines d'intérêt pour les littératures nationales du moyen âge, deux visions qui se trouvent au dernier livre. Le c. 12 nous raconte celle d'un pieux habitant de Northumbrie : mort dans une grave maladie, cet homme, conduit par un personnage tout rayonnant de lumière, c'est-à-dire apparemment par un ange, voit d'abord le purgatoire, où le froid se réunit à la chaleur (1). Il voit ensuite l'enfer : c'est un puits, d'où montent et descendent sans cesse des globes de feu, dans lesquels se trouvent, comme des myriades d'étincelles, les âmes des méchants; après cela, il se trouve en face d'un champ couvert de fleurs où se promènent des phalanges de personnes, habillées d

1. D'après le psaume LXV, v. 12, semble-t-il.

blanc (1) : c'est le séjour des âmes pieuses, lesquelles n'arriveront au ciel qu'après le jour du jugement dernier, car elles ne sont pas assez parfaites pour pouvoir y entrer de suite (2); le pieux habitant de Northumbrie lui-même ne peut voir de ce ciel, dont il est éloigné, qu'une lumière éclatante, et il ne peut entendre que le chant harmonieux des esprits qui l'habitent. Revenu à la vie, le Northumbrien entra dans un monastère, où il fit à un moine confidence de sa vision. Au chapitre 13, Bède nous raconte une autre vision; c'est celle d'un soldat, un favori du roi, qui avait différé de faire pénitence. Voilà que d'abord deux anges lui apparaissent à son lit de mort; or, tandis qu'ils portent un livre minuscule où est écrit le petit nombre de ses bonnes œuvres, vient ensuite toute une armée de démons avec un immense in-folio, qui contient la liste énorme de toutes ses mauvaises actions.

Comme on s'y attend bien, l'ouvrage de Bède a le caractère de la chronique ; ce n'est point une histoire pragmatique ; c'est plutôt, comme celui de saint Grégoire de Tours, un recueil d'histoires particulières, généralement rangées d'après l'ordre chronologique et, détail remarquable, d'après l'ère chrétienne; on y trouve, classés à leur place, les documents les plus importants. Ce procédé est d'autant plus excusable que l'unité politique et même ecclésiastique faisait défaut dans le royaume des Angles. Bède possédait néanmoins plusieurs des qualités que doit avoir l'historien, et il connaissait parfaitement les devoirs de l'histoire. Il a recueilli ses matériaux avec une ardeur extrême, transcrit à la lettre les documents les plus importants et fait connaître ses autorités et ses sources, d'une

1. Ce récit rappelle entièrement une des visions consignées dans les *Dialogues* de saint Grégoire, v. plus haut, p. 584.

2. Ces idées sur un séjour temporaire des âmes dans un lieu autre que le purgatoire offrent de l'intérêt au point de vue de la théologie; l'ange donne sur le purgatoire l'explication suivante : « Est locus, in quo examinandae et castigandae sunt animae illorum, qui differentes confiteri et emendare scelera, quae fecerunt, in ipso tamen mortis articulo ad poenitentiam confugiunt. et sic de corpore exeunt; qui tamen quia confessionem et poenitentiam vel in morte habuerunt, omnes in die judicii ad regnum coelorum perveniunt. »

manière tant générale que particulière (1). C'est ce qu'il fait, dans la préface adressée au roi Céowulf de Northumbrie, afin d'enlever, dit-il, au lecteur, toute possibilité de douter. Il fut soutenu, dans les différentes parties de son pays, par les ecclésiastiques les plus célèbres, qui applaudirent à son entreprise : l'un d'eux même lui apporta de Rome des copies de plusieurs documents des archives du pape. Dans toute son œuvre, on peut voir les efforts qu'il fait pour atteindre la vérité et pour rendre fidèlement la tradition, ce qu'il appelle, dans la préface (2), « la loi véritable de l'histoire. » Bède se montre également partout dans cet ouvrage, comme un homme arrivé au plus haut point de la culture de son siècle; personne n'aurait pu lui disputer alors la palme du savoir; il est de taille à connaître et à savoir apprécier ce qui a une véritable importance, quoiqu'il ne soit pas moins épris de la foi aux histoires merveilleuses de son siècle que ne l'était l'historien des Francs, bien moins savant et bien moins cultivé que lui. Quoique, dans son opinion, toujours d'après la préface, l'histoire doive surtout avoir une valeur morale et encourager les hommes à imiter les bonnes actions et à éviter les mauvaises, on voit cependant que son récit lui-même a une tendance moins morale que celui de saint Grégoire de Tours. Il porte, en général, le cachet d'une rare liberté d'esprit et d'une grande objectivité; ces qualités ne se démentent même pas, au point de vue ecclésiastique, dans la question relative à l'Église d'Écosse. Ajoutez à cela le ton modéré et calme de la narration, l'expression claire, naturelle et très pure pour cette époque; et vous reconnaîtrez dans ce livre le meilleur témoignage de la culture intellectuelle que l'auteur a su acquérir par l'étude des anciens et par celle des meilleurs écrivains ecclésiastiques (3).

1. V. là-dessus Stevenson, *Introduction*, tome I, p. XXIV sq., et cf. Schmid, *Gesetze der Angelsachsen*, 1re éd., I., p. XLIX sq.

2. On y lit à la fin : « Lectoremque suppliciter obsecro ut si qua in his quae scripsimus aliter quam se veritas habet, posita repererit, non hoc nobis imputet, qui, quae vera lex historiae est, simpliciter ea quae fama vulgante collegimus, ad instructionem posteritatis literis mandare studuimus. »

3. Faisons remarquer que, dans plusieurs mss. et éditions, on a ajouté à l'histoire un « epitome » qui récapitule chronologiquement les dates les

Nous avons un supplément au grand ouvrage historique de Bède ; souvent fort intéressant, il a même de l'importance au point de vue de l'histoire de la civilisation ; c'est un petit livre, composé, en partie, d'après un sermon que Bède fait en l'honneur de saint Céolfrid (1). Ce livre est intitulé : *Vita beatorum abbatum Wiremuthensium et Girvensium, Benedicti, Ceolfridi, Easterwini, Sigfridi atque Huetberti.* Tels sont les noms des abbés de sa communauté, qui ont été la plupart ses précepteurs et ses maîtres. La plus intéressante de toutes est la vie de saint Benoît, à laquelle est consacrée la plus grande partie du livre. Benoît, qui s'appelait originairement Biscop et qui descendait d'une noble famille des Angles, était « ministre » du roi Oswy ; à l'âge de vingt-cinq ans environ, il se consacra à la vie ecclésiastique et devint moine de Lérins. Sur l'ordre du pape, il accompagna l'archevêque Théodore, de Rome en Angleterre, et il fonda plus tard les deux monastères sur la Wire. L'activité infatigable de cet homme est vraiment admirable : il fait cinq fois le voyage de Rome tout seul et va même en Gaule chercher des ouvriers pour bâtir des églises. Benoît s'est acquis les plus grands mérites dans l'œuvre de la civilisation de l'Angleterre, et c'est lui qui a rendu possibles les travaux de Bède. A chacun de ses voyages de Rome, en effet, il rapportait, nous dit Bède, quantité du livres (2), ainsi que des tableaux pour décorer les églises des couvents ; c'est même dans ce but qu'il entreprenait de tels voyages. Tantôt (3) ces tableaux étaient destinés à l'église de Saint-Pierre, dans le monastère de Weremouth, tantôt à l'église de Saint-Paul, dans le monastère de Jarrow, ainsi qu'à ce monastère lui-même.

plus importantes; nous ne saurions cependant décider si c'est là, oui ou non, l'œuvre de Bède lui-même.

1. Ce sermon était prêché par un moine de son couvent; on le trouve dans Stevenson l. c., II, p. 318 sq. Cf. au reste par rapport à ces vies la page 480.

2. « Innumerabilem librorum omnis generis copiam apportavit. » *Opp. ed., l.* IV, p. 366 ; cf. p. 364 ; ces livres étaient achetés en partie, et en partie donnés en cadeau ; il en acheta aussi dans son voyage en Gaule, notamment à Vienne.

3. *Opp., l. c.*, p. 368, tableaux de la sainte Vierge, des douze apôtres, des visions de l'Apocalypse ; il y parle même de la manière de les suspendre.

Dans ce cas, ainsi que l'apprend Bède lui-même, on apportait la plus grande attention à la concordance (*concordia*) entre l'Ancien et le Nouveau Testament (1). Benoît rapporta en outre de précieuses étoffes de soie « d'un travail incomparable », qu'il échangea avec le roi et ses conseillers pour des parcelles de champs. Il fit venir de la Gaule des verriers pour faire les vitraux des églises, vu que la Bretagne ne connaissait pas encore d'artisans en ce genre. C'est lui également qui amena en Angleterre le directeur de chant de la chapelle papale, qui, d'abord maître dans son monastère, fut en particulier le maître de Bède ; de tous les monastères de l'Angleterre, les moines accouraient pour apprendre le chant sous la direction d'un tel professeur. C'est ainsi que Benoît a fait progresser en Angleterre toutes les branches de la civilisation ; Céolfrid ne fit qu'imiter son exemple. Le portrait de ces hommes de mérite est d'autant plus vrai dans l'opuscule de leur élève que l'auteur ne raconte pas d'actions touchant au merveilleux.

Signalons un autre supplément à l'histoire ecclésiastique de Bède, supplément même auquel il renvoie dans cette dernière, vu qu'il l'avait composé antérieurement ; c'est le livre qui a pour titre, *De vita et miraculis S. Cuthberti, episcopi Lindisfarnensis.* Cet écrit en prose, qu'il entreprit à la prière d'Eadfrid, successeur de Cuthbert et à celle des moines du monastère de Lindisfarn, avait été, depuis quelque temps, précédé d'un poème sur les miracles du saint, *De miraculis S. Cuthberti;* çà et là même, il en met à profit certaines expressions dans son écrit en prose. Ce dernier n'est cependant pas une simple version de son poème ; c'est un travail vraiment indépendant, ainsi que le montre la préface elle-même. Bède s'est donné toutes les peines possibles, il nous l'assure, pour atteindre, même dans ce livre, à la fidélité d'un récit véridique ; il le communiqua, après l'avoir écrit, à quelques moines qui, pendant longtemps, avaient approché de près Cuthbert ; il le corrigea

1. Par exemple. « Isaac ligna, quibus immolaretur, portantem, et Dominum, crucem, in qua pateretur, aeque portantem, proxima super invicem regione, pictura conjunxit. Item serpenti in eremo a Moyse exaltato filium hominis in cruce exaltatum comparavit. » *L. c.*, p. 376.

d'après leurs indications et il le soumit encore à la critique d'une assemblée de vieillards et de maîtres du monastère de Lindisfarn, qui n'y trouvèrent rien à changer. L'écrit en prose se distingue de l'écrit en vers, au point de vue du fond, en ce que le dernier ne rapporte que les miracles (1), tandis que le premier comprend de plus la biographie complète du saint; cette différence est du reste parfaitement indiquée dans le titre des deux ouvrages. Dans la préface du poème, Bède avait déjà promis ce supplément. Il suffit donc, au point de vue du fond, d'étudier la prose seule; nous examinerons plus tard la forme de la poésie. La principale source où Bède ait puisé sa matière était une vie du saint, conservée encore, et écrite par un moine de Lindisfarn.

Malgré toutes les précautions de l'auteur pour atteindre à la vérité historique; malgré la citation de ses autorités, il faut dire que la *Vie de Cuthbert* se distingue de la *Vie des abbés*, comme un roman historique se distingue de l'histoire. Les miracles du saint qui, ici comme dans le poème de Bède, jouent le rôle principal, forment, pour ainsi parler, l'élément romantique du travail; non seulement les faits naturels sont convertis en miracles, mais toutes les extases du saint, qui comme saint Martin, se croyait tenté par le démon et par les anges, sont acceptées comme de pures vérités, sans parler des guérisons qu'il opérait par sympathie (2). Mais, d'autre part, ce livre renferme aussi des faits historiques réels, qui lui donnent une grande valeur : nous y apprenons, par exemple, les efforts que fit Cuthbert, en qualité de supérieur du monastère de Melrose, pour empêcher le peuple, pendant une épidémie, de retomber dans la superstition païenne; il parcourut le pays, durant des mois entiers et tout seul (c. 9 sq.), en prêchant la parole de Dieu. Ce livre nous raconte encore que Cuthbert, envoyé à Lindisfarn, introduisit une règle plus sévère dans ce monastère si célèbre dans la suite, ou bien encore il nous

1. C'est à peine s'il y fait allusion à l'admission de Cuthbert dans le monastère.

2. Cuthbert causait volontiers des miracles qu'il opérait, tout comme saint Martin, dans sa vieillesse, et souvent même il en exagérait la réalité (v. c. 7) en ne disant les choses qu'à demi.

fait un portrait détaillé de la vie érémitique qu'il mène, comme un autre Robinson, dans la petite île escarpée de Farne ; il nous apprend qu'il ne la quitta que pour être appelé dans les conseils politiques les plus décisifs (c. 24) et pour occuper un siège épiscopal (685) : toutefois, après deux ans d'épiscopat, il rentra dans sa cellule d'ermite.

De même que Bède a rattaché cette vie de saint, en prose, à un de ses poèmes, de même il a écrit, antérieurement, à ce qu'il paraît (1), une courte vie de saint Félix, en prose aussi, en se basant sur le poème de saint Paulin, *Natalitia* (principalement c. IV, V et VI) (2); il dit, dans la préface, que s'il a mis la main à ce travail, c'est parce que les hexamètres étaient plus accessibles à des lecteurs « métriques » qu'à de simples lecteurs (3). C'est dans l'intérêt de ces derniers, qui forment leur grande majorité, qu'il a exécuté ce travail ; ils imitent, dit-il, à cet égard, celui qui a traduit en prose l'hymne de Prudence en l'honneur de Cassien (4).

Bède a composé encore un ouvrage historique très important pour l'histoire de la littérature; l'influence de cet ouvrage a même été plus considérable encore au moyen âge que ne le fut celle de son histoire ecclésiastique. Basé sur des études strictement scientifiques, il nous prouve que l'érudition de Bède, dans le domaine de la science, était vraiment étonnante pour cette époque. Cet ouvrage, c'est sa *Chronique universelle* qu'il composa en 725 et 726 (5), et qu'il rattacha comme partie intégrante (6), à son grand ouvrage chronologique, *De*

1. Dans la liste de ses ouvrages, il est cité aussi avant la *Vie de Cuthbert*.
2. V. plus haut p. 324 et s.
3. V. ci-contre.
4. Quel est l'auteur que Bède peut bien avoir ici en vue? C'est ce qu'on ne saurait déterminer; nous ferons remarquer cependant que, déjà à cette époque, l'usage littéraire, si répandu plus tard au moyen âge et qui consistait à mettre en prose les Vies de saints écrites en vers, semble avoir pris naissance.
5. La partie chronologique est écrite en 725, ainsi que le montrent tous les exemples (v. surtout c. 49), tandis que la Chronique va jusqu'en 726, et ne fut terminée, par conséquent, que dans ladite année.
6. Dans le début de la chronique universelle, l'auteur renvoie par le terme *supra* au c. 10 de l'ouvrage *De temporum ratione*.

temporum ratione. Ce dernier fut précédé par la composition d'un petit livre, *De temporibus*, qui ne contient que les lignes principales dudit ouvrage chronologique. L'auteur l'avait écrit en 703 (v. c. 14), et y avait consigné également les principaux traits de la chronique universelle; il y avait inscrit non seulement moins de dates, mais encore moins de faits, et il ne l'avait rédigé pour ainsi dire qu'en style abrégé, à la façon du style lapidaire. Pour rendre sensible le rapport matériel des deux ouvrages, comme celui des deux chroniques qui les suivent, je ferai remarquer que, dans l'édition de Giles, la section chronologique du livre, *De temporibus*, comprend neuf pages; celle de l'ouvrage *De temporum ratione* en a par contre cent vingt-neuf; la chronique du premier ouvrage n'en occupe que six et demie, et celle du dernier soixante et une.

Le grand ouvrage chronologique n'est donc que le développement du petit, quoiqu'il le soit sur une grande échelle et avec l'addition de chapitres tout nouveaux. Ainsi que Bède s'exprime dans la préface, c'est sur la prière de ses « frères » qu'il l'entreprit: ceux-ci trouvaient que le livre *De temporibus* ne développait point assez le sujet. Nous allons entrer dans quelques détails sur le fond de ce livre qu'Ideler (1) appelle « un manuel complet de chronologie pour les dates et les fêtes. » L'auteur y traite en effet de la dactylonomie ou art de compter sur les doigts, de la division du temps, des poids (2), du jour, de la nuit, de la semaine, et à cette occasion de ce qu'on appelait la grande semaine (3), celle des âges du monde (c. 10), enfin des mois, tant chez les Romains que chez les Hébreux, les Égyptiens, les Grecs et les Angles; c'est par patriotisme qu'il parle de ces derniers (4). Viennent ensuite les signes du zo-

1. *Handbuch der Chronologie*, vol. II, p. 292.
2. Ces deux premiers chapitres manquent dans le petit ouvrage; ils ne se trouvent pas non plus dans beaucoup de mss. du grand; ils y sont donnés comme traités indépendants, mais d'après Giles (tom. VI, p. VII) ils font partie, dans les *British mss.*, de l'ouvrage *De temp. rat.*, et il faut avouer qu'ils semblent réellement rattachés au récit.
3. Sur la semaine du monde, cf. Lactance (plus haut p. 94).
4. « Antiqui autem Anglorum populi (neque enim mihi congruum videtur aliarum gentium annalem observantiam dicere et meae reticere) » etc. c. 15.

diaque (constellations), le cours de la lune (c. 17) et sa signification pour le calendrier, ainsi que diverses explications au sujet de l'influence de la lune sur le flux et reflux de la mer (c. 29). Bède parle alors des équinoxes et des solstices, de l'inégale durée des jours, des saisons, des années naturelles, de l'année bissextile, du cycle de dix-neuf années et de sa division, de l'ère chrétienne (c. 47), des indictions, des épactes, du cycle lunaire, de la détermination de la fête de Pâques. Il traite à fond ces divers sujets, et, en même temps, il attache la plus grande portée au côté pratique de ces connaissances. Ainsi que Bède nous le dit (c. 65), il ajouta à l'ouvrage un canon pascal à partir de l'année 532, « époque où Denys commença le premier », jusqu'à l'an 1063.

Cette partie théorique est suivie de l'ouvrage qui comprend soixante-six chapitres et qui a pour titre *Chronicon, sive de sex hujus saeculi aetatibus*. Ainsi que l'indique ce titre, Bède a divisé sa chronique d'après les âges du monde : il a suivi en cela l'exemple de saint Isidore, auquel il emprunte littéralement quelques passages ; mais il avait surtout en vue saint Augustin, le créateur de cette division, ainsi que nous l'avons constaté plus haut. Dès le début même de sa chronique, il emprunte textuellement à la *Cité de Dieu* le motif de cette division. L'ouvrage de Bède est donc, par rapport à saint Isidore, abstraction faite de quelques emprunts, complètement original. Saint Augustin est son guide, Eusèbe et saint Jérôme les sources principales qu'il cite à plusieurs reprises. Se basant sur l'autorité de saint Augustin (1), Bède calcule les années du monde d'après l'original hébreu de l'Ancien Testament et non d'après les Septante, comme le fait saint Isidore. Fréquemment aussi, Bède expose bien plus de faits ; il donne les parties tout entières qui ne se trouvent pas dans saint Isidore. dès le début du cinquième âge du monde, il énumère la série des successeurs de Nabuchodonosor et celle des rois de Perse, de Cyrus à Darius, tandis que saint Isidore débute seulement avec ce dernier. A propos des empereurs romains, dont il cite les années du règne à côté des années du monde, Bède est

1. *Civ. Dei*, XV, c. 13, auquel se rapporte Bède.

également bien plus développé que son prédécesseur (1). La Bretagne, et c'était justice, trouve une place spéciale dans son livre, surtout pour les dernières décades et Bède y parle encore de la mission de Théodore et des voyages à Rome entrepris par les Angles (2).

Signalons ensuite, comme reliés à cette chronique, les quatre chapitres de l'ouvrage *De temporum ratione*, dans lesquels l'auteur traite brièvement « du reste du sixième âge du monde, de l'époque de l'arrivée de Jésus-Christ comme de celle de l'Antechrist, du jugement dernier et des septième et huitième âges du monde. » Il y combat surtout (c. 67) l'opinion prétendant que la diversité de calcul des années du monde, d'après l'original hébreu ou d'après les Septante, pourrait avancer ou retarder en quoi que ce soit le jugement dernier; c'est là un secret de Dieu, et l'on ne saurait déterminer ce jour du jugement. Prétendre, en effet, qu'après six mille ans ce monde finira, parce que le nombre des millénaires, dans la durée des années du monde, doit correspondre aux six jours de la création, c'est se baser sur un calcul sans fondement. Les jours de la création se rapportent bien plutôt aux âges du monde, et, parmi ces derniers, chacun ne comprend pas mille ans : au contraire les uns ont plus, les autres moins d'années (3). Les deux signes les plus certains de l'approche du jugement dernier seraient la conversion des Juifs et le règne de l'Antechrist (c. 69). Le septième âge du monde est celui du sabbat éternel; le huitième, celui de la bienheureuse résurrection. Les âges

1. Je ferai remarquer, comme intéressant pour la tradition de Pilate, que Bède, au commencement du sixième âge du monde (dans Giles, VI, p. 301 et s.) parle de l'exil, à Vienne, d'Archélaüs, fils d'Hérode, ainsi que du suicide de Pilate.

2. L. c., p. 326 et 331; v. aussi p. 311.

3. Bède prit occasion de ces détails dans les reproches qu'on lui avait faits d'introduire les hérésies les plus bizarres; on avait porté cette accusation après l'apparition de son petit traité *De temporibus*, dans lequel on trouve cette supputation des années, sans qu'elle y soit justifiée; il se défendit dans un écrit particulier, que nous avons encore, et qui a pour titre *Ad Plegwinum*. Il s'y élève aussi contre une habitude générale et mauvaise de vouloir déterminer l'année de la fin du monde. Que de fois des paysans lui demandèrent combien d'années il restait encore à s'écouler pour arriver à la fin du dernier mille!

du monde correspondent en même temps aux jours de la semaine des souffrances du Christ, qui en est la signification mystique.

Bède composa de plus un opuscule qui se rattache à ses études sur la chronologie et qui ne fut pas sans importance pour le moyen âge : c'est son *Martyrologium de natalitiis sanctorum diebus*. Wattenbach avance que c'est « la base de tous les travaux postérieurs » ; il va sans dire que l'opuscule repose lui-même sur des martyrologes anciens, notamment des martyrologes romains. Dans ce martyrologe, où Bède ne put même parvenir à remplir tous les jours, nous trouvons parfois un récit des tortures des saints bien plus détaillé que ne le comporte un calendrier; il y a vraiment lieu de s'étonner de voir un savant, un lettré tel que Bède, non seulement accepter, en y croyant, les exagérations les plus étranges, mais les reproduire avec une certaine satisfaction. Qu'on lise, par exemple, la passion de saint Pachome, au 14 mai (1). Ce procédé me semble digne de remarque par rapport aux arts plastiques et au drame postérieur du moyen âge.

C'est sur ces écrits relatifs à l'histoire et à la science historique que repose la grande influence de Bède sur la littérature et sur la culture du moyen âge, comme c'est aussi dans eux que son talent et son érudition brillent de tout leur éclat. A côté de ces productions en prose, ses œuvres poétiques restent tout à fait à l'arrière-plan. Il a écrit, il est vrai, plusieurs ouvrages en vers, et, dans la liste de ses ouvrages, il cite, outre le poème *De miraculis S. Cuthberti*, tout un livre d'hymnes : *Liber hymnorum diverso metro sive rythmo*, ainsi qu'un livre d'épigrammes : *Liber epigrammatum heroico metro sive elegiaco*; mais ni l'un ni l'autre de ces livres ne nous a été conservé, et, parmi le petit nombre d'hymnes et d'épigrammes qu'on lui attribue, c'est à peine si une ou deux ont une légère vraisemblance d'authenticité. Ces deux livres méritaient sans doute d'autant plus d'être oubliés qu'un nom aussi célèbre que l'était

1. Ces descriptions ne sont point des additions postérieures, mais elles appartiennent en propre à Bède, ainsi que le montre déjà la manière dont il cite le martyrologe, dans la liste de ses ouvrages : « Non solum qua die, verum quo *genere certaminis*... mundum vicerint. »

celui de Bède n'a pas pu les mettre à l'abri de ce triste sort. L'histoire de la littérature a néanmoins à déplorer, en tout cas, la perte du livre des hymnes, parce qu'il comprenait, d'après le titre même que Bède nous a transmis, des hymnes métriques et des hymnes rythmiques du même auteur (1) ; cela est de la dernière importance. Nous possédons toutefois une hymne de Bède, qui nous a été conservée dans son histoire ecclésiastique (IV, c. 20); l'auteur l'y avait insérée. C'est d'après Bède lui-même un hymne en l'honneur de la virginité, *hymnus virginitatis*, en l'honneur de la reine Etheldrida, qui avait embrassé la vie religieuse et qui était même devenue abbesse de son monastère. Cette hymne est en distiques; on y voit les jeux de l'épanalepe, telle que l'employa Sédulius (v. plus haut p. 404). Bède y célèbre surtout le miracle suivant : Seize ans après la mort de la reine, on ouvrit le cercueil dans lequel elle reposait, et voilà qu'on y trouva intacts le corps lui-même ainsi que les vêtements ; c'était là un fait dans lequel on reconnaissait généralement un signe particulier de sainteté. Les vers de cette pièce n'ont pas d'élan, il est vrai ; mais ils sont, d'autre part, écrits sans enflure et dans une langue qui ne manque ni de noblesse, ni de pureté.

Parmi les hymnes dans le mètre ambrosien attribuées à Bède, celle qui semblerait le mieux lui appartenir est le *Primo deus caeli globum* (2). Nous y trouvons le parallèle des six âges du monde et des jours de la création ; il y compare même les premiers à la semaine de la passion du Christ, et son récit concorde en tout point avec le c. 10 et avec les derniers chapitres de l'ouvrage, *De temporum ratione*. Voilà pour le fond ; quant à la forme, nous trouvons l'épanalepse dans la première partie de l'hymne où, de strophe en strophe, un jour de la création alterne avec un âge du monde : le premier vers d'une strophe devient chaque fois le dernier vers de l'autre. La même épanalepse, qui, bornée ici aux strophes de ce contenu, offre un

1. Dans ce titre, le terme *sive* est mis pour *et*, signification communément reçue à cette époque ; c'est ce que nous prouve non seulement la distinction entre mètre et rythme, dans l'écrit de Bède que nous allons bientôt étudier, mais encore le titre du livre d'épigrammes.

2. Dans Mone, *op. c.*, I, p. 1.

certain sens, se trouve également employée, mais sans la même signification, dans une hymne pour le jour des saints Innocents, et c'est apparemment pour cela que cette hymne a été attribuée à Bède (1). Nous avons déjà étudié plus haut le fond du poème sur les miracles de saint Cuthbert ; quant à la forme, nous devons dire que le style poétique, libre d'enflure, et parfois d'un goût tout exquis (2), nous fournit, ainsi que l'hexamètre, qui souvent est bien frappé, un nouveau témoignage de la rare culture à laquelle Bède était parvenu, quoique cependant ces vers soient loin de dénoter un génie poétique.

Bède s'est aussi occupé de la poésie et de l'éloquence, au point de vue théorique ; outre un opuscule sur l'orthographe et un livre intitulé *De schematis et tropis sacrae scripturae*, dans lequel il définit une à une ces formes de la rhétorique, et il les explique par des exemples de la Bible, plus riche qu'aucun autre livre en ce genre de style (3). Bède a composé encore un petit traité sur la métrique, *De arte metrica*, auquel il avait rattaché, comme appendice, le livre que nous avons cité en dernier lieu. Ce traité est beaucoup plus intéressant que les deux autres ; il ne se compose sans doute, en grande partie, que d'extraits empruntés aux auteurs anciens, qui se sont occupés de métrique, et surtout à Victorin ; mais il offre néanmoins, soit par les citations de passages pris aux poètes chrétien-latins, soit par la manière d'expliquer certains détails, plusieurs particularités importantes au point de vue de l'histoire de la littérature (4) : cette explication fit loi dans la suite, en grande partie, sans qu'elle fût pourtant personnelle à l'au-

1. Les poèmes que Giles (I, p. 54 sq.) imprime, chose étrange, sous le titre d'hymnes, à savoir les poèmes *De ratione temporum*, *De celebritate quattuor temporum*, *De variis computi regulis*, sont des versifications postérieures de parties du grand ouvrage chronologique de Bède, versifications qu'il est absurde d'attribuer à Bède lui-même. On y reviendra en un autre endroit, à la suite de cet ouvrage.

2. L'allitération ne s'y trouve que rarement employée d'une manière frappante.

3. Bède se rattache à Cassiodore dans cette manière de voir; v. plus haut, p. 539. Il est étrange de le voir identifier la Vulgate avec l'original et lui emprunter les exemples pour l'homéotéleute.

4. Cf. plus haut, p. 133, rem. 2.

teur. Quant à sa manière d'entendre les choses, il faut particulièrement remarquer que l'auteur, comme nous l'avons déjà indiqué, considère le dimètre iambique des hymnes ambrosiennes comme un tétramètre, et qu'il lui donne même ce nom (c. 21), en sorte qu'il prend les vers de la strophe iambique de quatre lignes pour des *versiculi* (ce qui chez lui signifie hémistiches) dont deux composent un vers (*versus*). Ce qui l'a amené à cette manière de voir, c'est apparemment la strophe de l'hymne trochaïque à quatre lignes, strophe qui s'est développée du distique du tétramètre trochaïque (1).

Bède a composé encore un petit ouvrage scientifique qu'il a peut-être édité en même temps que le livre *De temporibus* (2), et auquel il se rattache mieux qu'à tout autre, pour le contenu; c'est l'écrit: *De natura rerum*, une petite cosmographie basée sur les ouvrages des anciens. On trouvait d'autres traités scientifiques dans son livre de lettres: *Liber epistolarum ad diversos*. Parmi les cinq lettres qu'il nomme lui-même, dans la liste de ses ouvrages, il en intitule une *De ratione bissexti*, et une autre *De aequinoctio*: la dernière s'est conservée. Parmi les autres, l'une est celle dont nous avons dit un mot plus haut (p. 679, rem. 3); elle est adressée à Plegwin, *Ad Plegwinum*, et l'auteur y traite des six âges du monde, *De sex aetatibus mundi*. En dehors des épîtres qui servent de dédicace à ses ouvrages, nous avons encore deux lettres de Bède: l'une, assez courte, est adressée à Albinus, pour le remercier de l'avoir soutenu dans la composition de son histoire de l'Église; l'autre, assez longue au contraire, est un traité qu'il envoie à Egbert, son élève et ami, devenu déjà évêque d'York. Cette dernière, écrite peu de temps avant la mort de Bède, est tout à fait digne de remarque; non seulement elle contient une doctrine excellente sur les devoirs de l'évêque (et c'était là le but visé par Bède), mais elle jette encore sur les relations morales et ecclésiastiques de l'Angleterre, à cette époque, une

1. Ainsi seulement s'explique le passage remarquable cité plus haut, p. 195, rem. 1; cf. aussi plus haut, p. 665, rem. 3.

2. Il les cite tous deux ensemble dans la liste de ses ouvrages. Pour l'écrit *De natura rerum*, v. Schoell, dans Herzog, p. 763 et s.

lumière telle que nous y découvrons maintes particularités toutes nouvelles, surtout en ce qui a trait aux monastères (1).

CHAPITRE XXXVII

SAINT BONIFACE.

Il nous reste à parler ici brièvement d'un autre Anglo-Saxon qui s'est acquis et a mérité, il est vrai, une réputation plus grande encore par sa vie active que par ses ouvrages : c'est le grand apôtre des Allemands, SAINT BONIFACE (2), dont le nom originaire était Winfried (3). Il naquit en Angleterre, en 680, d'une famille noble. Devenu moine, et ayant reçu plus tard la prêtrise, il fut pris, lui aussi, comme l'avaient été avant lui un si grand nombre de ses compatriotes, du désir d'annoncer l'Évangile aux païens du continent et principalement aux peuples de la Germanie qui appartenaient à la même race. Comme ses prédécesseurs, il s'adressa d'abord aux Frisons (716); mais ses efforts furent sans résultat : c'est pourquoi il porta ses regards vers l'Allemagne. Il se prépara à cette mission en faisant le pèlerinage de Rome (718). Muni des pleins pouvoirs que lui avait octroyés le pape Grégoire II, riche de

1. Gehle en donne des extraits, p. 93 sq.

2. V. sur la vraie orthographe du nom, Will, dans les *Histor. polit. Blaettern*, vol. LXXVIII et dans le *Jahrbuch der Goerres-Gesellschaft*, I.

3. *Eine Reliquie des Apostels der Deutschen* (poème en partie inédit de saint Boniface). Von Bock. In : *Freiburger Dioecesanarchiv.*, vol. III, Fribourg, 1868 (on y trouve pour la première fois au complet les *Aenigmata*) ; Lautmann, *Ein acrostichisches Gedicht von Windfried-Bonifatius* in *Sitzungsberichten der Muenchener Acad.*, 1878 ; *Bonifatii carmina* in *Poetae latini aevi Carol.*, *ed. Duemmler*, t. I, p. 1 sq. ; *S. Bonifacii sermones* in Martène et Durand, *Veterum scriptor. et monument. historic.*, etc., *amplissima collectio*, t. IX, Paris, 1733, in-fol ; *Monumenta Moguntina*, ed. Jaffé, Berlin, 1866 (contient les lettres de saint Boniface) ; *Opera*, ed. Giles, London, 1844, 2 vol. ; Rettberg, *Kirchengeschichte Deutschlands*, I, p. 309 sq. ; Will, *Regesten zur Geschichte der Mainzen Erzbischoefe*, t. I, 1877, p. II sq. ; Ozanam, *op. c.*, p. 163 sq.

reliques, il pénétra, en 719, pour la première fois, dans l'Allemagne du centre où il se borna d'abord à sonder le terrain. Il retourna encore une fois chez les Frisons, et il y séjourna deux ans. Alors seulement commence pour lui, dans l'Allemagne, cette activité qui fit époque et qui, jusque vers la fin de sa vie, ne fut interrompue que par deux voyages à Rome dans l'intérêt de sa mission. Il n'entre pas dans notre plan, surtout en cet endroit, d'épuiser les détails relatifs à cette remarquable activité du missionnaire. Disons seulement qu'après avoir été sacré évêque à Rome, en 723, Boniface devint archevêque de Mayence, en 745. A un âge très avancé, il reprit sa vie de missionnaire, dans le pays même où il avait débuté, dans la Frise, et c'est là qu'il conquit la palme du martyre. Il fut tué à coups de bâton, en 755, sur les rives de la Borne, près de Dockum.

Nous aurons à étudier, dans le second volume de notre Histoire, la valeur de saint Boniface pour la culture littéraire de l'Allemagne aux siècles suivants; il avait acquis cette valeur soit en fondant le monastère de Fulda, en 742, soit en appelant à lui ses compatriotes, et attirant ainsi en Allemagne des ecclésiastiques savants, des hommes et des femmes lettrés, qu'il mit à la tête de monastères, c'est-à-dire, à la tête de nouvelles maisons d'éducation. Saint Boniface donna lui-même le premier l'exemple et enseigna les sciences profanes : c'est ainsi qu'il composa des livres classiques, comme celui que nous possédons encore sous le titre : *De octo partibus orationis*, ainsi qu'une prosodie dont il nous reste aussi un fragment : ce ne sont là, à vrai dire, que des compilations d'ouvrages anciens bien connus (1). Sa correspondance elle-même témoigne de l'intérêt qu'il prenait à la métrique et à la poésie, non seulement par le fait de le voir ajouter des vers à ses lettres et jusqu'à une épître qu'il adresse au pape (2), mais

1. V. le premier de ces livres dans A. Maï, *Classic. auct.*, tome VII, et le fragment dans le *Rhein museum. N. F.*, vol. XXIII, p. 403 sq. V., pour leurs sources, Bursian, *Sitzungsbericht. der Muenchener Acad.*, 1873, p. 457 sq.

2. Les derniers sont six hexamètres, avec lesquels il termine la lettre 42 (dans Jaffé), adressée au pape Zacharie. Par contre, il termine une lettre,

de voir des religieuses et des moines lui en adresser à lui-même et le prier de les corriger. C'est ainsi que, semblable à saint Columban, il sut faire vivre en lui-même et faire passer chez les autres le sentiment de la culture esthétique; il travailla à obtenir ce résultat, dans la limite de ses forces, quelque circonscrites qu'elles fussent, et malgré les plus actifs et les plus pénibles travaux de sa mission au milieu d'un peuple dépourvu encore de toute culture.

Considéré aussi à ce point de vue historique, un poème de saint Boniface nous semble mériter notre attention. Ce sont vingt énigmes, *Aenigmata*, en hexamètres; ces énigmes sont, en même temps, des acrostiches, car les lettres initiales des vers contiennent la solution de l'énigme. Elles forment cependant un tout complet; elles nous représentent, en effet, dix vertus principales et dix vices capitaux, le tout précédé d'une dédicace commune (en vingt hexamètres) adressée à une « sœur; » dans cette dédicace, le saint compare les vertus aux pommes d'or de l'arbre de vie, qui est la croix de Jésus-Christ, et les vices aux pommes amères de l'arbre empesté qui donne la mort et dont Adam mangea autrefois. Les vertus sont rangées dans l'ordre suivant : *caritas*, *fides catholica*, *spes*, *justitia*, *veritas*, *misericordia*, *patientia*, *pax vere christiana*, *humilitas*, *virginitas;* les vices, au contraire, sont : *cupiditas*, *superbia*, *crapula gulae*, *ebrietas*, *luxoria*, *invidia*, *ignorantia*, *vana gloria*, *neglegentia*, *iracundia*. Le classement a quelque chose de particulier à plusieurs points de vue : c'est ainsi que, comme Bock l'a déjà fait remarquer, *l'ignorance*, par laquelle il faut entendre ici la non connaissance de Dieu, et *l'ébriété* à côté de la *gourmandise* indiquent ici les vices principaux contre lesquels les efforts de cet Anglo-Saxon (1) se trouvaient dirigés.

déjà composée en 717 et adressée à un jeune homme, Nithard (*Ép.* 9, *l. c.*) par un poème au mètre des hymnes ambrosiennes, le dimètre iambique, qui est en partie seulement rythmiqué et qui offre, par contre, les rimes accouplées. Seulement il faut lire aux vers 13 et 14 : « Apostolorum editus — et prophetarum filius » — ce que, chose incroyable, Jaffé n'a pas remarqué. Ce poème renferme également, dans un acrostiche, le nom du destinataire.

1. Saint Boniface trouva dans son propre peuple, tout comme chez les Allemands, l'ivrognerie passée à l'état de vice national. Il écrit, dans une

Les vertus et les vices sont personnifiés, ils se caractérisent eux-mêmes tout comme les animaux et aussi les objets, dans les anciennes énigmes; mais leur description n'offre rien de remarquable; le développement est dur, lourd, ce qu'on peut voir déjà dans le retour fréquent des mêmes mots au commencement des vers, pour former l'acrostiche, par exemple : *aureus, nisus, ruricola, tetricus, vires;* dans huit achrostiches au moins, le premier vers débute par *aurum!* Et cependant, saint Boniface avait facilité sa tâche en ne restreignant pas toujours au seul nom l'acrostiche, mais en ajoutant parfois, pour élargir son poème, des termes tels que *ait, dicit,* et d'autres de ce genre; quelquefois même, il admet un certain nombre de vers, qui ne sont pas acrostiques (1) et dans lesquels son discours marche avec une plus grande liberté. Son poème complet comprend trois cent quatre-vingt-huit hexamètres. La forme poétique seule donne à ce poème une certaine valeur pour l'histoire de la littérature. Elle confirme une fois de plus la prédilection nationale des Anglo-Saxons pour les énigmes, vu surtout qu'Aldhelme avait déjà trouvé deux successeurs dans ce genre de littérature et dans le même siècle : l'un, dans l'archevêque de Cantorbéry, Tatwine (✝ 734), et l'autre, dans un certain Eusèbe (2), qui d'ailleurs nous est complètement inconnu. Le poème de saint Boniface nous montre de plus comment l'acrostiche, que nous trouvons déjà dans les dédicaces d'Aldhelme et même une fois dans Tatwine, était devenu à la mode; c'est apparemment l'allitération qui avait amené les Anglo-Saxons à la culture de l'acrostiche. Du reste, l'allitération se trouve bien moins développée dans les énigmes

lettre (70), adressée à Cuthbert, archevêque de Cantorbery : « Hoc (*ebrietas*) enim malum speciale est paganorum et nostrae gentis : Hoc nec Franci, nec Galli, nec Longobardi, nec Romani, nec Graeci faciunt. » Dans Jaffé, *op. c.*, p. 210.

1. Et cependant ces vers ne sont point interpolés, comme le montre du moins l'Énigme *Cupiditas.*

2. V. Ebert, *Ueber die Raetselpoesie der Angelsachsen insbesondere die aenigmata des Tatwine und Eusebius,* in den : *Sitzungsber. der Koenigl. saechsischen Gesellschaft der Wissenschaften,* 1877. Dans ce travail j'ai donné, le premier, une édition critique des énigmes (*Aenigmata*) de ces deux Anglo-Saxons.

de saint Boniface et y est bien moins frappante que dans Aldhelme. D'après les recherches de Bock, cette poésie paraît avoir été composée en 745 et dédiée à Lioba, abbesse de Bischofsheim; c'est peut-être grâce à ce nom que la première énigme, *Caritas*, nous offre un double acrostiche tout à fait original (1).

Parmi les écrits en prose qui nous sont parvenus, sous le nom de saint Boniface, on compte, outre les épîtres, quinze Sermons sur l'authenticité desquels Rettberg ne trouve rien à redire. Je ne vois rien non plus qui la combatte, mais plutôt bien des faits qui l'appuient. Ces sermons ont été prêchés devant des auditeurs déjà convertis, mais baptisés depuis peu, à ce qu'il paraît. En certains passages, l'orateur s'élève encore énergiquement contre le paganisme; les descriptions qu'il fait des vices qu'il attaque montrent les traits du peuple germain, quoiqu'on y en reconnaisse également plusieurs que ce dernier partageait avec le peuple celte. Ce qui nous montre néanmoins que saint Boniface parlait spécialement devant un auditoire composé de Germains, ce sont les combats qu'il livre à plusieurs reprises contre l'ivrognerie (*ebrietas*), surtout si l'on rapproche ce qu'il dit ici de ce qu'il a dit dans le passage que nous avons cité plus haut, à la page 686, rem. 1 (2). Les Sermons sont écrits dans un style simple, clair et généralement correct; mais le contenu n'offre que peu d'importance.

Les épîtres ont une toute autre valeur et elles forment, comme on le sait, une source historique de première importance (3). Elles ont un caractère soit officiel, soit particulier;

1. Deux *caritas* sont entrelacées l'une dans l'autre, en sorte que, sans compter les trois derniers vers dont les lettres initiales forment *ait*, les lettres initiales de l'énigme elle-même sont : c ***s*** a ***a*** r ***t*** i ***i*** t ***r*** a ***a*** s ***c***.

2. On lit, dans le sermon 11 : « Ebrietatem velut inferni foveam fugite; » dans le sermon 9, nous voyons l'ivrognerie citée parmi les *péchés capitaux*. Rapprochés des énigmes, ces passages parlent en faveur de l'authenticité des sermons. Rettberg (*op. c.*, I, p. 408) fait encore remarquer que, dans les sermons, saint Boniface combat, presque avec les mêmes expressions qu'il emploie dans les synodes, les restes du paganisme qui pullulent encore parmi le peuple.

3. V. Sayous, *De epistolis sive S. Bonifacii sive ad S. Bonifacium*. Paris, 1866 (Dissertation).

les premières sont de beaucoup les plus nombreuses. Seules, les dernières nous regardent plus spécialement et elles nous offrent plusieurs côtés intéressants pour l'histoire de la civilisation. Si nous faisons entrer en même temps dans le cadre de notre étude, les lettres adressées à saint Boniface et qui nous ont été conservées avec les siennes, nous verrons la part qui revenait à des femmes distinguées de la nation anglo-saxonne dans la culture de leurs compatriotes, comme nous avons déjà eu l'occasion de le remarquer en étudiant les ouvrages d'Aldhelme. Dans plusieurs lettres de ces religieuses et de ces abbesses, nous retrouvons le style fleuri d'Aldhelme, joint à une expression pleine de tendresse (v. par exemple Ép. 14); c'est ainsi qu'on appelle saint Boniface « frère bien-aimé », et que ses lettres sont qualifiées de « très douces. » Souvent saint Boniface se fait procurer des livres par ces femmes, ou même il leur en donne à copier : c'est ainsi que nous le voyons prier la savante abbesse Eadburga, de copier, en lettres d'or, les Épîtres de saint Pierre, *ut mihi cum auro conscribas* (Ép. 32); c'est cette même Eadburga qui avait enseigné la métrique à Lioba, ainsi que cette dernière l'écrit (Ép. 23.)

Parmi ces lettres, il y en a deux qui nous font le récit de diverses visions, et qui, partant, ont un intérêt spécial pour l'histoire littéraire. Une de ces visions, très détaillée, est racontée par Winfried lui-même (Ép. 10) à l'abbesse Eadburga, qui l'avait prié de lui en faire le récit. Winfried la rapporte telle qu'il l'a entendue de la bouche même du personnage. Ce dernier l'avait eue dans le monastère de Wenlock, après avoir succombé à une mort qui n'était qu'apparente. Des anges, dit-il, l'élevèrent dans l'air et le protégèrent de leurs mains seules contre les flammes d'un feu énorme qui entoure le monde entier. Il vit alors une multitude innombrable d'âmes qui venaient de quitter leurs corps, et tout autant de démons et d'anges qui se disputaient la possession de ces âmes. Il entendit ses vices, empruntant sa propre voix, l'accuser lui-même de la manière la plus cruelle : « Je suis ta concupiscence, » s'écrie l'un, et « moi ta vanité, » reprend l'autre, etc. Toutes les fautes qu'il a commises, ils les lui reprochaient, et les esprits malins se joignaient à eux pour l'accuser. Pendant

sa vie il avait blessé un homme, qui est mort maintenant et qui vient témoigner contre lui. Mais voilà que les vertus s'avancent pour prendre sa défense; chaque vice qui l'accuse trouve un adversaire, qui le défend, dans la vertu opposée : les anges sont de l'avis des vertus. Le procès se termine donc à son avantage. Mais pendant qu'on instruisait sa cause, il a vu une quantité de puits de feu, qui conduisent à l'enfer; des âmes, semblables à des oiseaux noirs hurlant et gémissant d'une voix humaine, voltigent autour des flammes qui s'échappent de ces gouffres, ou bien, elles sont assises au bord de ces puits d'où sortent les cris et les lamentations des damnés pour une éternité. Ces âmes iront, après le jugement dernier, dans le lieu du repos éternel; elles ne sont donc qu'en purgatoire.

D'un autre côté, il aperçoit un lieu plein de parfums; c'est le paradis; il voit encore un fleuve de feu et de poix bouillante et brûlante, et, au delà de ce fleuve, se dressent les murailles resplendissantes, immensément longues et élevées, de la Jérusalem céleste. Une passerelle conduit de l'autre côté du fleuve : les « saintes âmes » cherchent à le traverser, mais un grand nombre tombent dans ce fleuve de poix et s'y enfoncent les unes un peu plus, les autres un peu moins; toutefois ce n'est que pour en ressortir plus brillantes et plus belles, et pour atteindre l'autre rive. Ce sont là les âmes de ceux qui sont morts sans être purifiés complètement des fautes vénielles. Cette peinture, on le voit, est une compilation tout originale de différentes visions antérieures (1). Remarquons en outre que le narrateur voit les démons attaquer l'âme d'un homme qui n'est pas encore mort; les anges renoncent à la défense de cette âme, qui se trouve alors exposée aux tourments que lui infligent les esprits infernaux : cette âme est celle de Céolred, roi de Mercie. Les anges rappellent enfin le moine de Wenlock à la vie, et ils l'exhortent à se confesser et à faire pénitence.

L'autre vision n'est qu'un fragment, conservé dans une lettre; la lettre ne semble pas appartenir à saint Boniface (Ép.

1. Cf. entre autres, plus haut p. 584 où — dans saint Grégoire le Grand — le fleuve signifie l'enfer.

112). Ici encore nous rencontrons à nouveau les puits du purgatoire (1). On trouve également, dans cette vision, le nom de quelques personnes, qui subissent en ce lieu un châtiment ou qui achèvent de s'y purifier. L'auteur y parle même de plusieurs cieux, dont le plus élevé est toujours le plus beau.

1. Il y est dit littéralement: « Et omnes animae in puteis quandoque solubiles esse, vel in die judicii aut ante. Et narrabat unam feminam redemptam de aliquo puteo missarum sollemnitatibus. »

FIN DU PREMIER VOLUME.

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

La Lettre H indique une Hymne en l'honneur d'un saint; la lettre V, la Vie de ce même saint; l'astérisque, le renvoi à une remarque de la page citée.

ERRATA

Pages.

iv, Note 1, ligne 9............ lisez : p. 335 de l'édition française.
iv, Note 1, ligne 10........... lisez : p. 507, *Note* 1 de l'éd. franc.
11, lig. 14, c'est celui-là..... lisez : C'est *le premier*.
82, lig. 1, que s'ils ont....... lisez : *Ou* s'ils ont.
102, lig. 26, Dieu Thor........ lisez : La porte Thor (Synagogue).
105, lig. 23, 378................. lisez : 578.
105, lig. 27, de Thor........... lisez : *De la porte* Thor.
108, lig. 13, première poésie. lisez : Première *époque*.
109, lig. 4, moyen âge....... lisez : *Antiquité*.
145, lig. 17, mettre une *virgule* après Sara, et après *et*.
145, lig. 18, mettre une simple virgule après *oublier*.
189, lig. 5, *du moins*, à retrancher.
194, lig. 24, le chant........... lisez : Le*s* chant*s*.
340, lig. 4, *du moins*, à ôter.
432, lig. 7, de Pella........... lisez : De *Paulin de* Pella.
487, lig. 18, du contemporain lisez : De*s* Contemporain*s*.
490, lig. 27, plutôt.............. lisez : *Plus tôt*.
492, lig. 4, ordure............. lisez : *Corruption*.
506, titre, Martius............. lisez : *Martianus*.
555, lig. 28, cete classe........ lisez : *Cette* classe.
576, lig. 1, virgule à omettre après *lesquels*.
586, lig. 2, inspiration.. ... lisez : *Aspiration*.
599, lig. 7, manucrits......... lisez : Manu*s*crits.
602, lig. 7, virgule, au lieu du point et virgule, après le mot *près*.
602, lig. 29, p*r*ostérité......... lisez : Postérité.
608, lig. 10, métier de l'écrivain lisez : Métier *d'*écrivain.
620, lig. 10, n'avai*ent* cessé.. lisez : N'avait cessé.
622, lig. 11, conseils........... lisez : *Conciles*.
623, titre. Etymologie......... lisez : Etymologie*s*.
633, lig. 9, Ici de l'ouvrage, lisez : Ici *que* de l'ouvrage.
643, titre, Gesta reg*n*um...... lisez : Gesta Regum.
658, lig. 32, Demetrias.. ..... lisez : Demetri*us*.
659, lig. 4, Anathalie......... lisez : Anatholie.
661, lig. 16, Symposius....... lisez : Symp*h*osius.
664, *Note* 1, à retrancher.....

TABLE DES MATIÈRES

LIVRE PREMIER

Première période : de Minucius Félix jusqu'au temps de Constantin.

LIVRE DEUXIÈME.

Deuxième période : depuis le temps de Constantin jusqu'à la mort de saint Augustin.

LIVRE TROISIÈME.

Troisième période : depuis la mort de saint Augustin jusqu'au temps de Charlemagne.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

ANGERS, IMPRIMERIE BURDIN ET Cie.

